

الدار العالمية للكتاب الاسلامي
و
المعهد العالمي للفكر الإسلامي



١٤٠١هـ - ١٩٨١م

سلسلة الرسائل الجامعية (٣)

الخطاب العربي المعاصر

قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة ١٩٧٨ - ١٩٨٧

فادي اسماعيل

فادي إسماعيل

- ولد فادي إسماعيل في بيروت ـ لبنان سنة ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م.

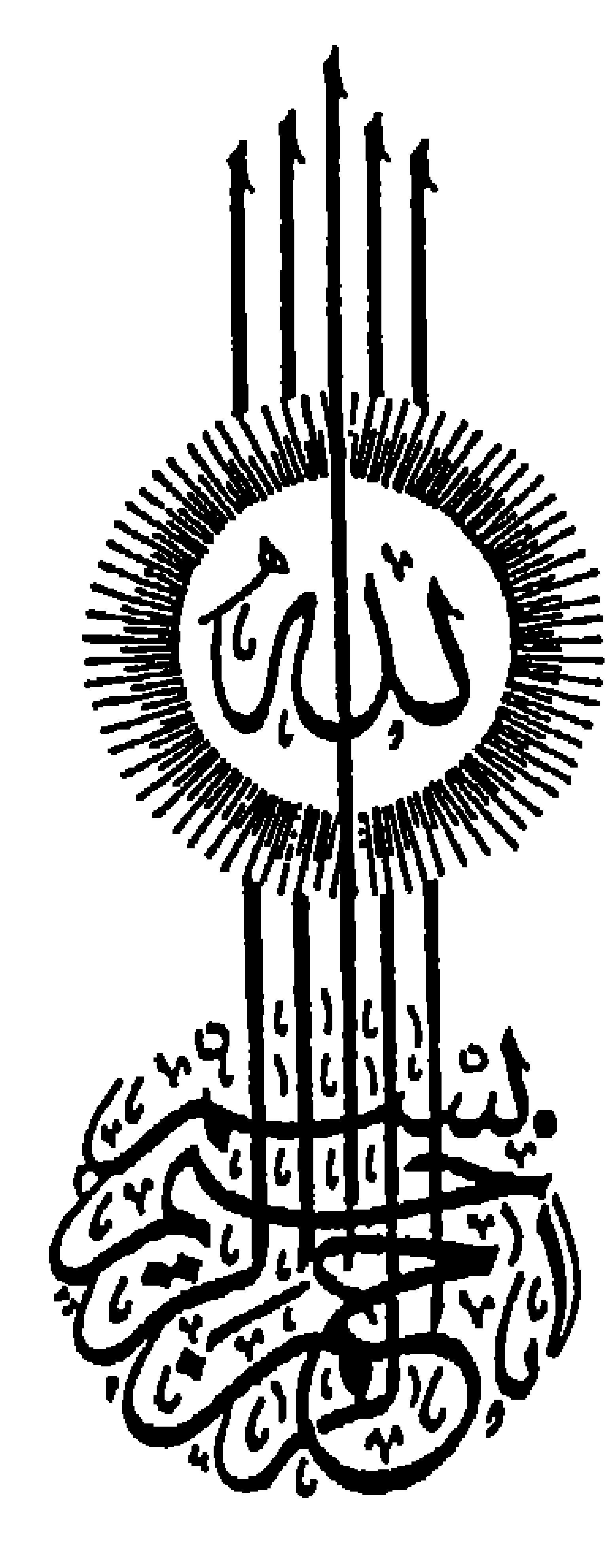
- تحصَّل على الإجازة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية من كلية بيروت الجامعية سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

- تحصَّل على ''الماجستير'' من دائرة دراسات الشرق الأوسط/ الجامعة الأمريكية ببيروت سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

- بعد تخرجه دَرَّسَ في كل من كلية بيروت الجامعية وفي الجامعة الأمريكية ببيروت.

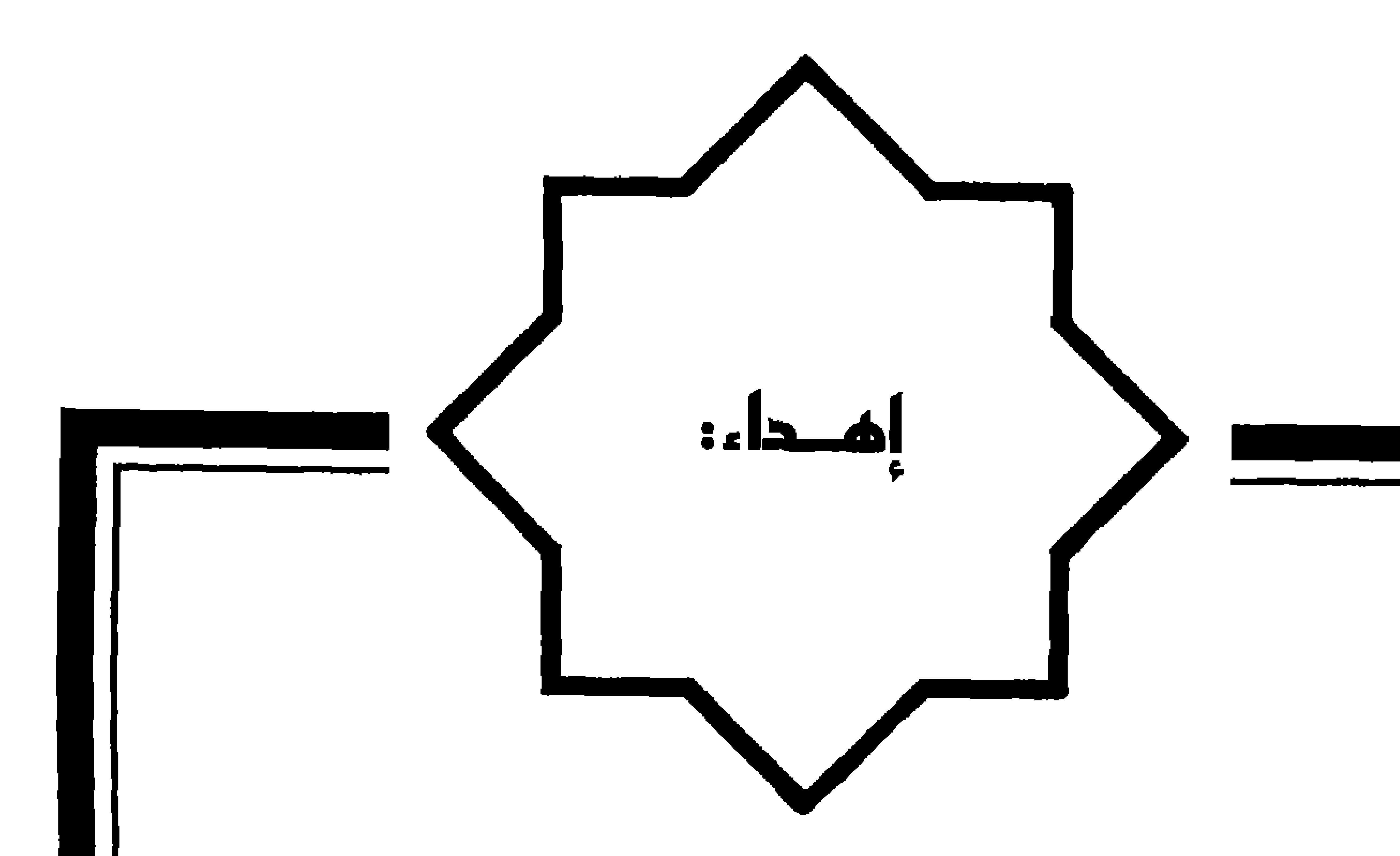
- يحضر حاليًّا لنيل درجة الدكتوراه في قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة درهام ببريطانيا.

- يعتبر هذا الكتاب أول أعماله المنشورة وهو تطوير لرسالته التي قدمها لنيل درجة ''الماجستير''.



الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

وقل رب زدني علماً

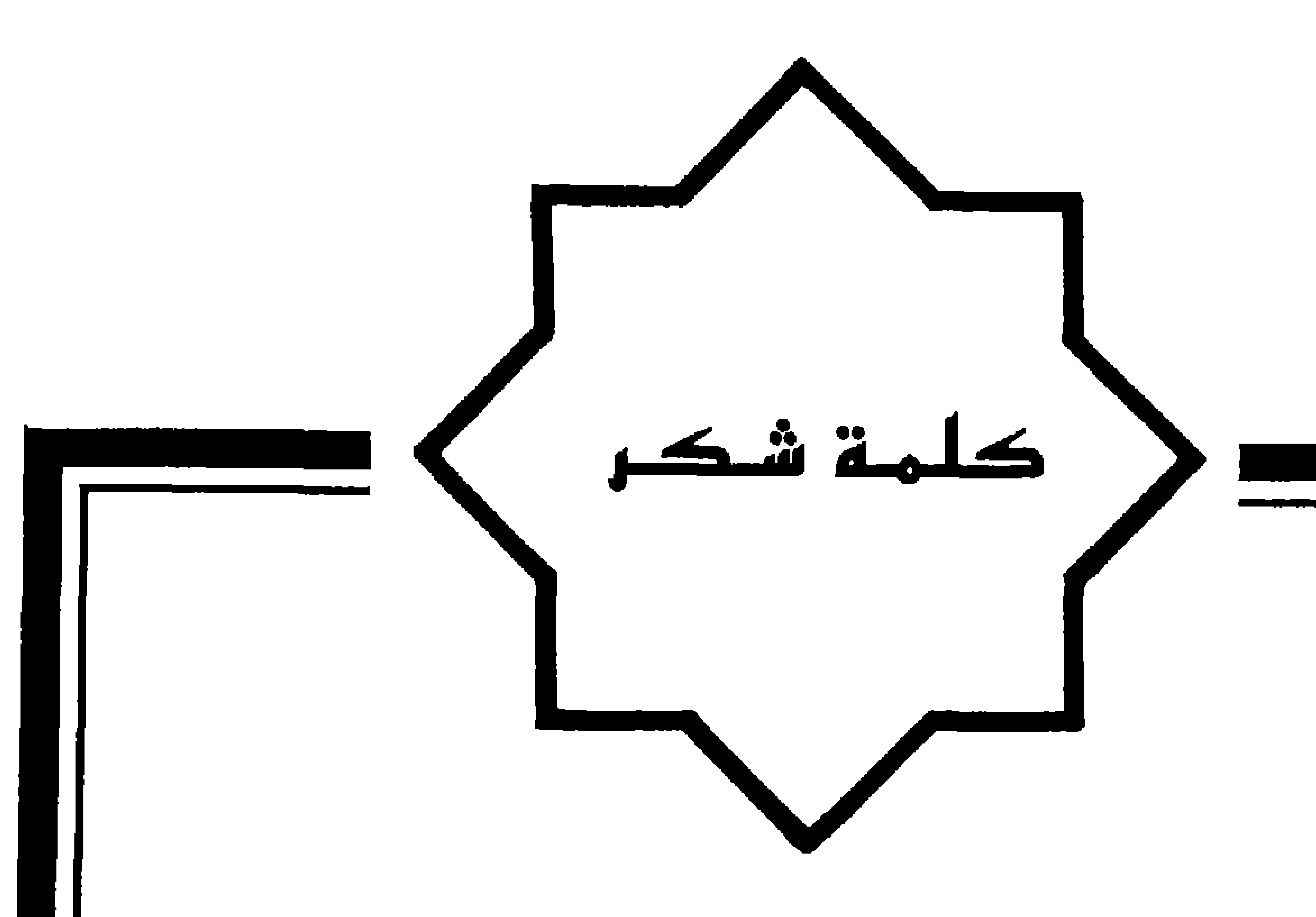


إلى الناس الطيبين الـذين يشكلون المـادة الخـام في كل مشروع تغيير حضـاري،

إلى هؤلاء الذين يحولون الكلمات إلى أفعـال.

الخطاب العربي المعاصر

قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة



كلمة شكر

إلى والدتي وخالتي وأخوالي والأساتذة الذين لولا دعمهم المعنوي والمادي لما كانت هذه الأطروحة.

وإلى الأخوة - الأصدقاء المؤمنين بحرية الفكر وسموه المتواصين بالحق والمتواصين بالصبر.

الخطاب العربي المعاصر

قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة

١٩٧٨ - ١٩٨٧

فادي اسماعيل

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

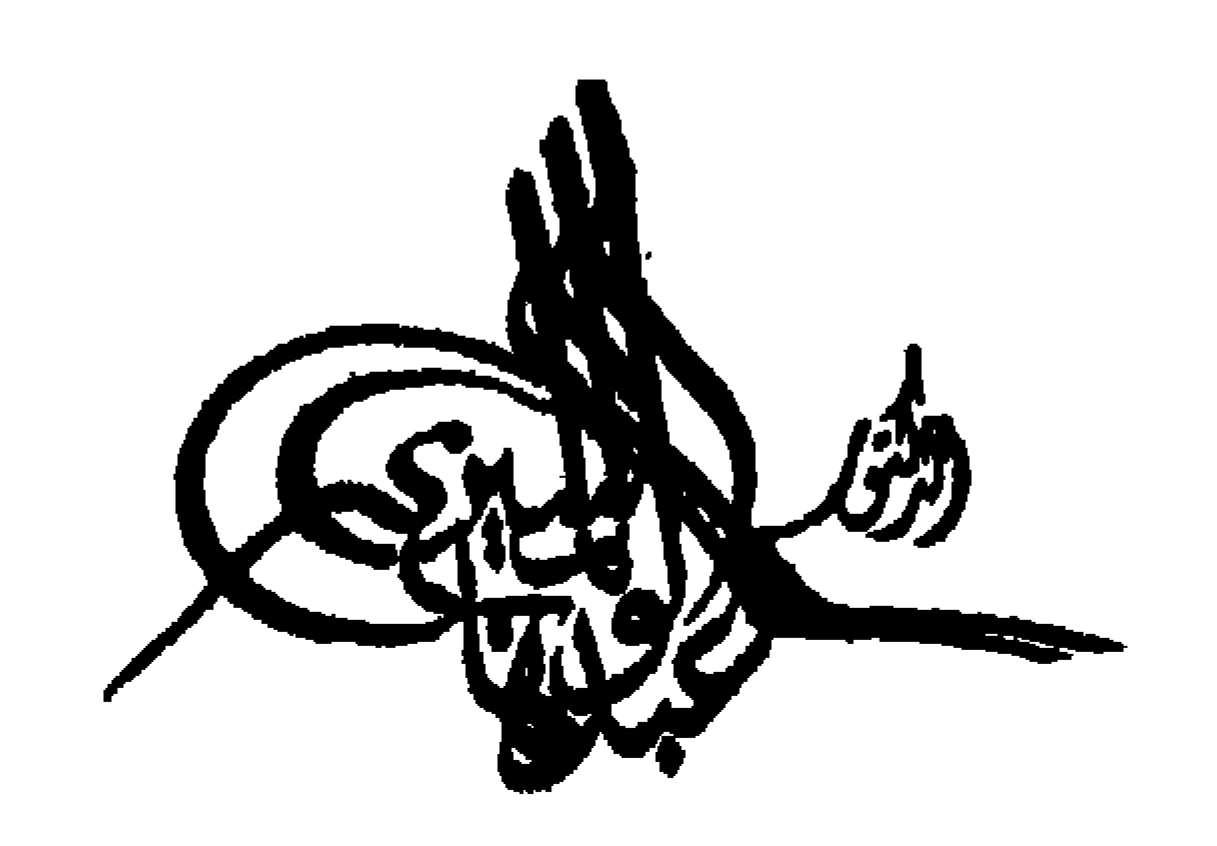
١٤١٤هـ / ١٩٩٤م

سلسلة الرسائل الجامعية (٣)

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Ismāʿīl, Fādī, 1963-(1383)-
al Khiṭāb al ʿArabī al muʿāṣir : qirāʾah naqdīyah fī mafāhīm al nahḍah wa al taqaddum wa al ḥadāthah, 1978-1987 / Fādī Ismāʿīl.
p. cm.—*(Silsilat al rasāʾil al jāmiʿ īyah;* 3)
Includes bibliographical references.

ISBN 0-912463-85-6. — ISBN 0-912463-86-4 (pbk.)
1. Arab countries—Intellectual life—20th century. I. Title.
II. Series: *Silslat al rasāʾil al jāmiʿ īyah* (Herndon, Va.); 3.
DS36.88.I86 1991 Orien Arab
909'.0974927—dc20 91-12591
CIP



المحتويات

الطّبعة الثالثة

١٤١٤هـ ~ ١٩٩٤م

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد تعبر عن آراء واجتهادات مؤلفيها

نشر وتوزيع:

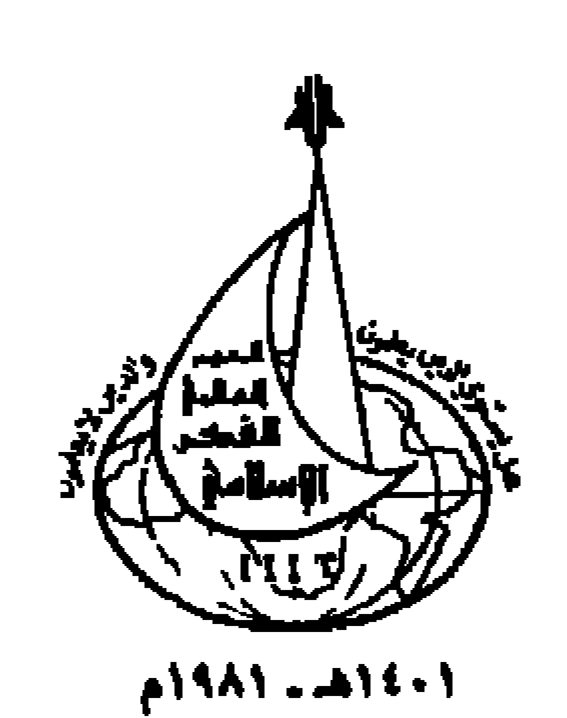
الدار العالمية للكتاب الإسلامي

نشر وتوزيع الكتاب والشريط الإسلامي بسبعين لغة

ص . ب : ٥٥١٩٥ ـ الرياض ١١٥٣٤

الرياض ـ هاتف: ٤٦٥٠٨١٨ ـ ٤٦٤٧٢١٣ ـ فاكس: ٤٦٣٣٤٨٩ (١ ـ ٩٦٦)

جدة ـ هاتف وفاكس: ٦٨٧٣٧٥٢ ـ ٢ / الخبر ـ هاتف وفاكس: ٨٩٤٥٨٢١ ـ ٣



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هيرندن ـ فيرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية

تصدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد:

فقد كنت عرفت الأخ الأستاذ فادي إسماعيل قبل حوالي عامين، قدمه لي الصحفي الشاب الأستاذ عادل نويهض على أنه نموذج من نماذج الشباب اللبناني الجديد الذي صهرته المحنة اللبنانية، وأوضاع الوطن العربي وأزماته وتفاعلاتها لتجعل منه خلقًا آخر في فكره وتطلعاته ومعالجاته ونظرته إلى النظم الفكرية والأنساق الثقافية والمفاهيم الاجتماعية التي سادت في الساحة العربية والإسلامية منذ بدء ماعرف «بعصر النهضة» حتى يومنا هذا.

وحين لقيت الأخ الأستاذ فادي صدّق الخبرُ الخبر كما يقال : فسارعت أسأله عن إنتاجه فقدّم لي بعد أسبوع رسالته للماجستير وهي هذه التي أقدمها عن: «الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة».

وحين بدأت قراءة الرسالة وجدتني مسوقًا للاستمرار في قراءتها إلى آخرها ووجدتها تعرض مفاهيم «الحداثة والتنمية، وبناء الدولة والأمة» في جزء هام من أجزاء الفترة التي أعقبت ما عرف «بالاستقلال» وهي الفترة الواقعة ما بين (١٣٨٨ـ١٤٠٧هـ/ ١٩٧٨ـ١٩٨٧م) وقد وجدت في الرسالة ما يساعد من يريد على تقديم ثبت بمجموعة الانحرافات الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تمت ممارستها من قبل النخب الاجتماعية التي تسلمت من الغرب ـــ بعد الاستقلال!! ـــ زمام أمور هذه الأمة فأوجدت واقعًا عربيًا ممسوخًا مشوهًا قلقًا مضطربًا لا يمكن الدفاع عن أي جزء من أجزائه.

لقد زعمت تلك النُخَب أنها تبنت الأنموذج الغربي في التغيير لتختصر الطريق

العربي إلى النهضة ولتحقق التقدم ولتجعل الإنسان مركز هذا الكون فتحقق له الحرية والكرامة. فحاول الأخ فادي أن يضع بين أيدي هذه النخب جملة من النتائج المأساوية التي نجمت عن هذا المشروع على مستوى النظم وعلى مستوى الإنسان والمجتمع، وحاول بجهد الباحث الفتي أن يقوم من خلال قراءته النقدية لهذه المفاهيم بعملية كشف مزدوج عن خداع هذه المفاهيم وعن بعض الآثار السلبية التي نجمت عنها.

إن في الرسالة نموذجًا يحتذى للمراجعة النقدية اللازمة لمفاهيم تجربة النهضة والتقدم في المنطقة العربية ابتداء من القرن الماضي ومرورًا بدول الحداثة والتقدم المختلفة دون إغفال لأيديولوجية الحداثة ومجتمعها النخبوي.

ولقد أوضحت الرسالة أن تجربة «الحداثة والتقدم» في الوطن العربي كانت تجربة تطبيق قسري، وتقليد مبتسر، واستهلاك أيديولوجي لم يرافقها اي إصلاح فكري أو ثقافي أو نظمي، ولم ينكر البحث على الكيانات العربية أنها حققت بعض الإنجازات في مجالات زيادة المتعلمين، والأطباء والمهندسين، وتوسعت في بناء الجيوش والهياكل العسكرية، والأشكال النظمية، وتكديس بعض المنتجات الاستهلاكية للحضارة الغربية الحديثة، لكن البحث لم يعف هذه الأنظمة من مسؤوليتها المباشرة عن عملية تجهيل المواطن العربي، وتحطيم إرادته وكرامته، وتدمير إنسانيته، وتجاوز تراثه، وتشويه هويته، وجعله يتمرغ في التبعية الاقتصادية والغذائية والتكنولوجية والفكرية والثقافية والتربوية بحيث لا يستطيع أن يستغني عن مستغليه من الغربيين بعد قرن ونصف من محاولات النهضة والتقدم لا في مطعمه ولا ملبسه ولا في دوائه ولا في سلاحه ولا في تعلمه ولا. تدربه أو تربيته!! وإذا كان البحث لم يصل بنا إلى المرحلة المحزنة التي نحياها الآن، فإنه قد تعرض لسائر المقدمات التي كونت ذلك النظام العربي الخاطىء في قاعدة تشكله، وأسس تكوينه. نظام دكتاتورية الفرد أو الحزب أو الطبقة أو الفئة أو القبيلة أو الأقلية أو النخبة أيًا كانت، وكشف عن الأسس والقواعد والمؤسسات والأفكار التي تستند تلك النظم القسرية إليها فتؤدي إلى الإخفاق والفشل، بل إلى الانهيار التام، والتراجع الشامل.

وهو واقع الحال الذي يعيشه العالم العربي ـــ اليوم ـــ بعد حربين مدمرتين حرب العراق وإيران، وحرب الخليج الأخيرة. وقد تهاوت في الحربين المذكورتين بقايا شعارات وقيم النهضة والحداثة والتقدم لتترك بين يدي العرب والمسلمين فراغًا فكريًّا وثقافيًّا هائلاً لا يمثل الفراغ السياسي القائم في المنطقة إلا بعض مظاهره.

إن البحث لم يحاول تقديم البديل عن تلك المفاهيم، لكنه نجح في بيان ضرورة البحث عن ذلك البديل، وبذل الجهود على مستوى الأمة كلها لرسم معالمه التي لابد أن تبدأ من منطلق الفكر والمعرفة من خلال بحوث مضنية تجنّد طاقات الأمة الفكرية والثقافية كلها بحثًا عن نموذج للتغيير يختلف عن نموذج الغرب في مسيرته ابتداءً من عصر التنوير فالنهضة فالثورة الصناعية فالثورة العلمية والتكنولوجية، وكل ما صاحب مراحل تلك المسيرة من تغيير في الأفكار والعلاقات والنظم وقيم المجتمع. فهذا النموذج قد ثبت أنه لا ينسجم مع قيم الأمة الثابتة، وعقيدتها الراسخة التي تعطي الإنسان حريته وكرامته من غير أن تجعله شريكًا لله في ملكه أو مركز الدائرة في كونه، وتعينه على إيجاد الحياة الطيبة من غير أن تفصلها تمامًا عن الدار الآخرة، وتسعى لإشباع حاجاته المادية من غير أن تدمر أشواقه وتطلعاته الروحية.

أما النماذج التاريخية فإن الباحث لم يتطرق اليها ولم يدخلها في دائرة اهتمامه، ولكنه تعرض لمشروع محمد علي في مصر وحاول قراءة الأسباب الذاتية لفشل الإصلاحات والتنظيمات التحديثية في مشروعه باعتبار أن هذا المشروع بجانبيه السياسي ثم الثقافي قد مثل خلفية ثقافية وفكرية لا تزال مهيمنة إلى حد كبير على اتجاهات تيار الحداثة، وأوضح الكاتب أن خيار التحديث بالطريقة التي سلكها محمد علي لم يكن خيار الجماهير المسلمة العربية في مصر بل كان خيار الطبقة السياسية والنخبة المحيطة بها وتقليدًا لمحاولات القيادات العثمانية السابقة في مواجهة تحديات الغرب المدمرة التي كان بعض سلاطين العثمانيين يظنون أنه يكفي لمواجهتها تقليد الغرب في خطواته نحو التحديث.

أما الجانب الثقافي لهذا المشروع (الذي تمثل ببعثات محمد علي إلى أوروبا والعائدين منها خاصة رفاعة الطهطاوي) ـــ فقد كان وبقي يمثل ثقافة الدولة ومثقف

الدولة ــ العاجز عن التفاعل مع الأمة وثقافتها فضلاً عن إيجاد تيار شعبي يُمكن من بناء نهضة راشدة تستلهم التراث وتبني المعاصرة. والكاتب بهذا حاول أن يؤكد أن انفصال النخبة وثقافتها عن الأمة إنما ولد مع المحاولات الأولى ولم يكن وليد السنوات الأخيرة فقط.

لقد نشأ الطهطاوي في سياق تجربة محمد علي ومشروعه التحديثي فكان نموذجًا للمثقف وللفقيه الذي يوظف ثقافته وفقهه في خدمة النظام الذي ينتمي اليه فهو يرى للملوك والحكام حقوقًا ومزايا، وعلى الرعية واجبات في حقهم، فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه فيما يفعله مسؤولية لأحد من رعاياه، ويقول: (ومن مزايا ولاة الأمور أن النفوذ الملكي بيدهم خاصة لا يشاركهم فيه مشارك. وهذه المزية تعود على الرعية بالفوائد الجسيمة! حيث أن إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بسرعة لكونه مُناطًا بإرادة واحدة، وبخلاف ما إذا أنيط بإرادات متعددة بيد كثيرين فإنه يكون بطيئًا).

ويندفع الطهطاوي في ممارسة دور مثقف السلطان الفقيه سابقًا ليقول: (كان المنصب الملوكي في أول الأمر في أكثر الممالك انتخابيًّا بالسواد الأعظم وإجماع الأمة، ولكن لما ترتب على أصل الانتخابات ما لا يحصى من المفاسد والفتن والحروب والاختلافات اقتضت قاعدة «**درء المفاسد مقدم على جلب المصالح**» اختيار التوارث في الأبناء وولاية العهد).

ولعل رفاعة قد ظن بهذا أنه سيجعل السلطان السياسي حليفه لتمرير مشروعه الثقافي في التعليم الذي سيؤدي بعد ذلك إلى تحقيق الحداثة فتستدعي بعد ذلك الديمقراطية والتعديل السياسي، ولكن الحليف السياسي كان أذكى فضمن بتحالف الطهطاوي معه والقاعدة المثقفة انفصال القاعدة الثقافية قبل أن تتكون تمامًا عن الجماهير والأمة والمجتمع ليستخدم من هذه الثقافة ما يشاء ساعة يشاء وبالكيفية التي يريدها.

كما أوضح البحث أن الأمة وجماهيرها والقيادات الدينية النقية فيها حاولت الدفاع عن نفسها بالتشبث بتراثها وتاريخها لتوجد بذلك تيار أصالة يحفظ للأمة

كيانها وشخصيتها، ويحول بينه وبين عمليات التذويب والمحو التي تتعرض لها، وهكذا وجدت الأمة نفسها تعيش صراع الثنائيات الذي استدرجت إليه من خلال تيار الحداثة الذي لم يكلف نفسه عناء التحليل الجاد والبحث العاني، والإبداع والاجتهاد فاختار نمط التقليد والتبعية للغرب، ليكرس في التيار الآخر نمط التقليد الكامل الشامل لأطر الواقع التاريخي بقطع النظر عن صلاحها أو عدمه.

إن أهمية البحث الذي نقدمه تبدو في جوانب عديدة، منها إضافة إلى ما نبهنا إليه أنه قد رصد جملة من الدراسات الهامة التي تمثل مرحلة إعادة النظر والمراجعة في المنظومات الفكرية والسياسية السابقة، فأخذت بذلك دور التنبيه إلى مرحلة مخاض فكري يمكن أن تؤدي إلى تشكيل الفكر النقدي لدى مثقفي الأمة وهي مرحلة لابد منها لبلوغ مرحلة الانتاج الفكري المتميز ثم المبدع.

كما أن الدراسات التي تناولها البحث كانت في معظمها تعرض — بقوة — إلى أن من أهم أسباب فشل فكر الحداثة، والأطروحات الثقافية التي مثلته أنها كانت تدق بين الدولة والمجتمع إسفينًا ، وتفصل بينهما فتصبح قيم الأمة في واد وسياسة الدولة في وادٍ آخر ومثل الكثير من تلك الدراسات التي تمثل وقفة مراجعة وحوار بين الفكر وذاته، وهي مرحلة ضرورية لبداية التصحيح ليصبح الفكر في مستوى القدرة على إيجاد وتحقيق الوعي على مستوى الأمة.

كما يصبح قادرًا على مراجعة المنظومة المعرفية وتصحيح مسارها ، وتقديم البدائل عن الأفكار والمعارف الميتة أو المميتة في بناء الأمة العقلي.

إن دراسة الأخ الأستاذ فادي حلْقة من سلسلة طويلة من الدراست المماثلة التي تشتد حاجة الأمة إليها لتجاوز تلك الأفكار القاتلة السائدة في كثير من الأوساط: أفكار المعاصرة التي تنفي التراث أو تجعل نفيه كله دون تمييز شرطًا ضروريًا لتحقيق النهضة.

وتلك الأفكار التي تنفي المعاصرة تمامًا وتعتبرها شرًّا كله وتجعل الأمة فريسة الصراع الدائم الدائب بين الثنائيتين.

إن هذه الدراسة تبشر بولادة تيار المستقبل الفكري: تيار يقوم على استعاب

دروس وحقائق العصر وفهم واستيعاب دلالات التراث الإسلامي وقيمه تيار يمكن أن يولّد التراكمات الفكرية والثقافية التي يحتاجها جيل الصحوة الإسلامية الناهض لتجميع طاقات فصائل الأمة كلها، وإخراجها من حالة الثنائيات المتناقضة والمتصارعة، وتوحيدها في اتجاه إعادة بناء الأمة، واستئناف أبنائنا طلاب الدراسات العليا في تقديم أبحاث من هذا النوع تسهم تراكماتها في بناء ذلك التيار الفكري الثقافي المنشود.

وفق الله المخلصين لما يحبه ويرضاه، ونسأله جلت قدرته أن يعلمنا ما ينفعنا وينفعنا بما علمنا إنه سميع مجيب.

رمضان ١٤١١ هـ
ابريل ١٩٩١م
هيرندن ــ فيرجينيا

د. طه جابر العلواني
رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

تمهيد

هناك حاجة موضوعية لأن نطرح الأسئلة الكبرى، ونعيد طرحها لفهم واقعنا وأوضاعنا. لسنا بحاجة أن نحدد مفاهيم ومسلمات وشعارات، بل علينا أن نزيل القدسية عن كل المفاهيم والأفكار وعلينا أن نطلق الفكر ونحرر الإرادة ونشجع النقد ونحرر المعاني ليكون هنالك حوار للعقل البارد المنفتح الهادىء، حوار يبدأ بتحديد المواقف الواضحة.

إن سنن التاريخ تعلمنا أن الساحة التاريخية هي ساحة لصراع العصبيات الحضارية، وضمن هذا الصراع، لا زالت عصبيتنا الحضارية في موقع الغلبة، في موقع المدافعة والممانعة، ما زالت طرفاً على هامش العصر، والطرف المهمش عادةً ليس حراً فيما يختار أو لا يختار لأن الخيارات محصورة بما يقدمه المركز الغالب وأتباعه ووكلاؤه المحليّون.

هذه الأطروحة دعوة إلى عملية قطع تدريجي مع التكوين النظري والمنهجي الذي يتحكم بحركتنا الفكرية والذي هو من مكونات الغلبة الحضارية يجسده بسيادة الأنموذج الغربي للمعرفة. وقد عبر الفكر العربي والإسلامي والعالم الثالثي وحتى بعض تيارات الفكر النقدي الغربي، عن رفض هذا الأنموذج العالمي المهيمن، وعن توقه لأنموذج مختلف من خلال محاولاته الانفكاك من أسر هذا الأنموذج، لكن هذه المحاولات المستمرة لم تنجح بعد في الوصول إلى تلك القطيعة المعرفية، أي حدوث قطيعة بين نظامين معرفيين متمايزين، وذلك يحصل عندما تبلغ النظرية والرؤية الجديدة مرحلة من التطور تكتشف فيها أنها قد ذهبت بعيداً إلى نقطة اللارجوع،

وتكتشف بالتالي أنها وصلت إلى مناخ معرفي مختلف وأنها تصوغ إشكاليات جديدة مبنية على بدايات ومعايير ومسلمات ومحاولات لفهم التجارب الإنسانية في المجتمع والتاريخ والطبيعة. وفي معظم الأحيان كان الأنموذج الغربي ينجح في فرض تبعاته وتبعيته على محاولات الفكر اليساري والقومي العربي والعالمي لتركيب الأنموذج الجديد.

إن الأنموذج ذا العنوان التوحيدي قادر تدريجياً على القطع مع الأنموذج السائد لأنه الوحيد الذي يفتح آفاق التغيير الكامل والتي لا تواجه الأنموذج الغربي في جانب لتصالحه في جانب آخر.

إن المسألة التي ركزت عليها في أطروحتي هي أنَّ القطيعة المعرفية وسيادة نموذج آخر، كما حدث في القرنين التاسع عشر والعشرين عندنا، لا يمكن أن يتما بالكامل بعيداً عن حركة الصراع ومعادلات القوة بين الأنماط المجتمعية ـ التاريخية.

ليس هدف الأطروحة أن تتعالى فوق واقع التخلف. إن مجتمعات العالم العربي والإسلامي تعاني من تخلف مأساوي. لذلك فإن تعبئة طاقات الأمة وتحريكها لخوض المعركة المصيرية ضد هذا التخلف الذي يعيق حل مشاكل وقضايا الأمة الكبرى الداخلية والخارجية هو ضرورة موضوعية. وهذه المعركة لا يمكن أن تحقق أهدافها إلا إذا اكتسبت إطاراً يستطيع أن يدمج الأمة ضمنه، فحركة الأمة كلها شرط أساسي لإنجاح أي عملية بناء حضاري ونهضة شاملة، وحين نفتش عن هذا الإطار أو المنهاج فيجب البحث عن مركّب يدخل في الحساب مشاعر الأمة ونفسيتها وذاكرتها الجمعية وتكوينها العقائدي والأخلاقي وهذا ما نتعلمه من تجربة العقود القليلة الأخيرة من محاولات التحديث والتقدم.

وإذا كانت عقيدة التوحيد هي نواة هذا المركب الحضاري، وبالرغم من أن الجزء الأكبر من المسلمين يعيش الإسلام عقيدة باهتة فقدت عبر عصور

التخلف والانحطاط كثيراً من اتقادها وشعلتها، فإن هذه العقيدة لا تزال تشكل عاملاً سلبياً تجاه أي إطار حضاري أو نظام اجتماعي لا ينبثق فكرياً من الإسلام، لأنها تؤمن ـ نظرياً على الأقل ـ بأن كل إطار أو نظام لا يستمد قواعده من الإسلام فهو غير مشروع تماماً. هذا الإيمان وإن لم يترجم إلى صيغ عملية محددة، فهو يشكل موقفاً ورفضاً ضمنياً لكل محاولات التحريك الحضاري التي تمارسها الأنظمة السلطوية والمذاهب الاجتماعية. وكثيراً ما نجحت تلك الأنظمة والمذاهب في تسلم السلطة بعد عقد الخمسينات وقيادة المجتمع، لكن سرعان ما وجدت نفسها بعد فترة مرغمة على ممارسة ألوان الإكراه، إذ أدركت عجزها عن تجميع قوى الأمة وتحريكها تحت لوائها ما لم تمارس الإكراه وسياسة الترغيب والترهيب مادياً ومعنوياً. وكلما تفاقمت هذه الممارسة، ازدادت الأمة سلبية واقتناعاً بعدم شرعيتها. وهكذا فإن الجزء الأكبر من طاقات الأمة يبدد في عمليات الإكراه والتسلط من جهة، وعمليات المقاومة والممانعة من جهة أخرى. فحفظاً لطاقات الأمة من التبدد وحفظاً لوحدة الجماعة وخوفاً عليها من حروب القبائل الإيديولوجية والمذهبية، حروب الحداثة والسلفية، حروب الدولة والمجتمع وحروب القوميين والإسلاميين، فلتكن هناك وقفة تأمل وإعادة نظر وطرح للأسئلة حتى يعاد الاعتبار إلى لغة الكلام والحوار والإقتناع بين مختلف تيارات المجتمعات العربية والإسلامية.

إن الأطروحة هي مساهمة صغيرة نحو العدل الفكري، نحو وضع الأمور في نصابها، ذلك أن الفكر العربي «الحديث» ومنذ هزيمة ١٩٦٧ وحتى يومنا هذا حمّل الفكر التقليدي والتقاليد والقيم السائدة في مجتمعاتنا مسؤولية التخلف والهزائم ونعتها بأوصاف اللاعقلانية واللاتاريخية والظلامية والماضيوية المعادية للتقدم والحداثة والعصر والعقل والعلم والحضارة. صحيح أن التقاليد البالية أو جزءاً منها تتحمل بعض المسؤولية ولكن الإسلاميين أو المنادين بتطبيق المبادىء والمعايير والسياسات الإسلامية لم يكونوا في موقع القرار بل كانوا مهمشين مبعدين عن حركة الساحة للنخب السياسية الاقتصادية ـ الثقافية في المجتمع.

إن كثيراً من الجرائم ارتكب في الفكر والواقع من قبل مجتمع النخبة في أقطارنا العربية والإسلامية باسم الحداثة والتقدم والتنمية.

إن الحداثة والتقدم الذي ننقده ونرفضه هو تقدم التبعية وتحديث للقمع والاستبداد والتسلط، ذلك أن التحديث من موقع الغلبة والضعف لا يمكن إلا أن يساهم في تعميق التفسخ والانقسامات وفي جعل مجتمعاتنا غير قادرة على هضم الجديد واستيعاب النظم العصرية من بابها الخاص، والنتيجة واقع مسخ ومجتمعات «مفتونة» متعددة ومتصارعة تتعايش تحت سقف واحد سقف الدولة القطرية المحدثة. وفي النهاية، مُررت تحت عباءة التقدم والحداثة والتنمية إجراءات وأفعال هي في النتيجة ضد الحداثة والتنمية والتقدم.

كان الفكر العربي الحديث هو الفكر الذي أُوكل إليه أو أَوكل إلى نفسه مهمة إعادة تركيب النسيج الثقافي ـ الاجتماعي العربي والإسلامي وفقاً لنموذج «أرقى»، النموذج الغربي المكتمل للتاريخ، للثقافة، للمجتمع، للعلمنة، للدولة الأمة.

دائماً في الخطاب العربي هناك «غائب» ولكن واضح ما يحدد نوعية الغائب العربي (العقلانية ـ الفردية...) وهو «الموجود» الغربي. دائماً كان القياس انطلاقاً لا من الذات بل من الآخر الغالب المتفوق.

بقي إذن سؤال شكيب أرسلان لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم مطروحاً ولا يزال. وما أطروحتي إلا محاولة إجابة متأخرة عن هذا السؤال، أو بالأحرى عن سؤال مكمل: لماذا بعد أكثر من ١٠٠ سنة من محاولات النهضة والتقدم والتوفيق مع العصر لم نتصالح معه ولم نتقدم؟؟ إنها محاولة لإدخال الفكر النقدي في إطار توحيدي إلى الساحة الفكرية في المؤسسات التربوية والثقافية الجامعية الحديثة التي تمسك بالمفاصل المحورية لمجتمعاتنا، لإسماع صوت الذين لا صوت أكاديمياً لهم في مراكز الحداثة. إنها للذين يشكلون المادة الخام لأي مشروع حضاري.

وبما أن هذه الأطروحة قدمت لقسم دراسات الشرق الأوسط فكان من الطبيعي أن المنهج المستعمل جاء توليفياً يجمع بين قضايا ومفاهيم من علم الاجتماع والسياسة والتاريخ وعلم اجتماع المعرفة وتاريخ الفكر ضمن الإطار الجغرافي للمنطقة العربية ـ الإسلامية، معتمداً على التحليل والتفكيك الاجتماعي ـ التاريخي النقدي للمفاهيم والقضايا والإشكاليات الفكرية المطروحة من خلال قراءة لنماذج من الخطاب العربي المعاصر في الفترة التاريخية بين أواخر السبعينات وأواخر الثمانينات عما يقوله عن علاقة المجتمع والدولة وتأثير الحداثة وفهمها لدى الطرفين وكيفية رد فعل المجتمع المغلوب على مجتمع النخبة السلطوي التحديثي.

كتبت هذه الأطروحة في صيف ١٩٨٧ في بيروت في فترة شهدت صراعاً ثقافياً ـ إعلامياً ـ سياسياً عنيفاً بين التيارات الإسلامية والتيارات العلمانية القومية الليبرالية واليسارية، وبالتالي فإنها عكست جدية الأجواء التي أحاطت بالمناخ الفكري السائد آنذاك وإذا كان المفكر أو الكاتب لا ينفصل عن بيئته وتأثيرها عليه، فهذا يعني أن فكرة ما قد تكون مناسبة في وقت ما لأنها تستجيب لحاجة إلى رد فعل على موقف أو فكرة مضادة وسط حركة الصراع المحتدم، فإنها تصبح في وقت آخر غير معبرة عن رأي الكاتب بحرفيته أو بالطريقة التي جاءت الفكرة في سياقها، وهذا ما يلاحظ مثلاً عند تناول قضية أعلام فكر النهضة، ذلك أن محاولة الفكر التوفيقي العلماني مضموناً والإسلامي شكلاً لاستيعاب كتابات وأفكار ومواقف رفاعه الطهطاوي ومحمد عبده ورشيد رضا وتمييزها لصالح معركته التغريبية قد وُوجهت برد فعل غاضب أدى إلى إخراج عبده ورضا من تيار المقاومة الشاملة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين والتي أبت أن تتصالح مع الغرب رغم الضعف اللاحق بالأمة وارتأت أن المواجهة الشاملة السياسية والثقافية هي القادرة على إعادة الأمة إلى عزها وكرامتها وإحداث النهضة المطلوبة للقضاء على التخلف، بينما اعتمد تيار عبده ـ الطهطاوي على التربية فقط لإحداث تلك النهضة مع أن معادلات القوة الاستراتيجية كانت، ولا تزال، قادرة على

استيعاب وهضم تيارات الاعتدال والتوفيق والمهادنة كما اعتقد أصحاب تيار المقاومة الشاملة ومن بينهم الأفغاني.

وإذا كان من كلمة حق، في الختام، للعقل الهادىء البارد غير المنفعل، فإنها إعطاء الطهطاوي وعبده رصيدهما في حقبة عايشاها كانت لها مقتضياتها وظروفها الخاصة التي لا يجوز إسقاط المعايير المعاصرة عليها. إن محاولات وتجارب النهضة وطرقها كما عمل ودعا لها عبده ورضا والطهطاوي هي نتاج لحقبة تاريخية سبقتها مراحل وتلتها مراحل أخرى، فلولاها ربما لم يكن لمرحلة أو مراحل لاحقة متقدمة عنها، في أساليب النهضة وطرقها واستراتيجيتها، في أن تقوم لها قائمة.

وإذا تركت هذه الأطروحة دون إضافة أو تعديل كما كتبت، فذلك لتشهد على فكرة وموقف في تلك الفترة الزمنية المحددة في بيئة معينة وسط ظروف وأجواء خاصة، وإذا كنت لأعيد كتابة هذه الأطروحة اليوم فقد يتغير فيها، ولا شك، بعض النقاط والأفكار النقدية، وهذا يدل، إن دل على شيء، أن العقل والفكر ليسا بثابتين ولا أزليين وأنهما قابلان للتطور والإضافة والنقد.

والله من وراء القصد.

فادي إسماعيل
واشنطن ١٧/٥/١٩٩٠

ملخص

تهدف هذه الدراسة(*) إلى محاولة قراءة الفكر العربي المعاصر كما يتبدى حول مواضيع النهضة والحداثة والتقدم. ولقد اخترت رصد نماذج مكتوبة من هذا الفكر من خلال كتب ومقالات نشرت بين عامي ١٩٧٨ و١٩٨٧. وقراءتنا بالطبع هي قراءة نقدية تأخذ مفاهيم النهضة والحداثة وتحاول رؤية تطبيقاتها عبر التجربة التاريخية الفعلية ـ بمختلف أبعادها المجتمعية ـ السياسية والثقافية ـ من خلال ما يسمى «بحركة التقدم العربي المعاصرة». إننا نفترض أن السؤال القديم: لماذا تقدم الآخرون وتأخرنا نحن؟ لم يعد هو الذي يتحكم بالإشكالية الثقافية الراهنة بل إنه سؤال آخر: لماذا لم نتقدم نحن بعد؟ إننا نطمح إلى رصد نتائج مشروعي النهضة والحداثة كما طبقا، ولتحديد مسؤولية ما جرى في هذه التجربة التاريخية. إن الفئة الاجتماعية التي قادت النهضة وتقود الآن التحديث والتي أسميناها بمجتمع النخبة، تتحمل الجزء الأكبر من مسؤولية الوضع الخطير التي تعيشه المجتمعات العربية ـ الإسلامية وترزح تحته من تبعية شاملة واستمرار للتخلف.

إن إشكاليات التحديث والتقدم والتأخر والتخلف لا يمكن أن تعالج إلا عبر فك ارتباطها مع مفاهيم وأيديولوجية الغلبة الفكرية الغربية التي تستتبع

(*) أصل هذه الدراسة، هي رسالة قدمت إلى الجامعة الأميركية في بيروت لاستكمال متطلبات نيل درجة الماجستير في الآداب من مركز الدراسات العربية ودراسات الشرق الأوسط التابع للجامعة المذكورة.

كل معايير ومقاييس فهم ووعي حـركة الـواقع الفكـري والحضاري والثقـافي والاجتماعي ـ السياسي.

كان التقدم العربي ابتداء من عصر النهضة حتى يومنا هذا تقدماً جزئياً لمجتمع صغير فوقي وانحداراً وسقوطاً للأغلبية الشعبية أو المجتمع الأهلي التي اكتوت بالحداثة، ذلك أن الحداثة كما طبقت أضرت بإمكانيـة التقدم النـافع والطيّب إذ أنها كانت عنصر تخريب وتفكيك.

نتساءل في هذه الدارسة النقدية حول النموذج الحضـاري الذي يســير نحوه المجتمع العـربي: وهل أن اللحـاق بالنمـوذج الغربي أمـر مرغـوب فيه وممكن؟

المقدمة

هذه الدراسة تسعى إلى قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والحداثة والتقدم كما ظهرت في الخطاب الفكري العربي المعاصر في الفترة الواقعة ما بين ١٩٧٨ و١٩٨٧. وهي تطمح إلى فهم أفضل لحركية المفاهيم في الواقع التاريخي الفكري والمجتمعي منذ أوائل القرن الماضي مع بداية ما سمي بعصر النهضة إلى يومنا هذا. إننا نحاول قراءة حركة التقدم من خلال العلاقة التي تربط تجربة التقدم بالمجتمع أو الجماعة والدولة من خلال خلفية فكرية تلحظ الصراع الحضاري بين الحضارة العربية ـ الإسلامية وبين الحضارة الغربية، وبالتالي تلحظ مقاومة الجماعة المغلوبة في هذا الصراع لتجربة التقدم والحداثة التي يمثلها الغالب.

ولقد أخذنا لذلك مرحلة تاريخية محددة في الخطاب الفكري تمتد بين ١٩٧٨ ـ ١٩٨٧ تسهيلاً للبحث والمراجعة ولأن هذه المرحلة هي التي شهدت برأينا تبلور هذا الخطاب الفكري العربي النقدي في أجواء الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥ ـ ١٩٧٦) وأزمة الثورة الفلسطينية وانطلاق الثورة الإسلامية في إيران وانكشاف أمر التبعية الاقتصادية والغذائية والتكنولوجية.

اعتمدنا في دراستنا على مصادر محددة هي التالية:

١ ـ المجلات الدورية الرئيسية الصادرة بين ١٩٧٨ ـ ١٩٨٧ وهي:

أ ـ الوحدة: وهي مجلة فكرية ثقافية شهرية تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربي. صدر العدد الأول منها في تشرين الأول ١٩٨٤ وحملت أغلفة بعض أعدادها العناوين التالية: تحديث الفكر العربي ـ الغزو الثقافي ـ حوار

الحضارات ـ الهوية والهوية القومية ـ المجتمع العربي إلى أين؟ ـ المثقف العربي بين السلطة والمجتمع ـ إشكالية التقدم والتخلف ـ قراءة جديدة لعصر النهضة ـ العقلانية والمشروع العربي ـ تجديد الفكر الديني.

ب ـ **المستقبل العربي**: وهي مجلة شهرية صادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية وصدر العدد الأول منها في أيار ١٩٧٨ ونشرت فيها دراسات مختلفة تمّ جمعها لاحقاً في كتب تحت عناوين: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي أو الأصالة والمعاصرة ـ أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ـ التنمية العربية: الواقع والراهن والمستقبل ـ القومية العربية والإسلام ـ نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة ـ وغيرها. كما نشرت فيها ملفات أخرى حول: الدولة العربية: الأصول والحاضر ـ المثقف العربي والسلطة ـ الفلسفة العربية والمجتمع العربي المعاصر ـ نقد العقل العربي ـ التنمية المستقلة في الوطن العربي: الإطار النظري.

ج ـ **الفكر العربي المعاصر**: وهي مجلة فكرية تصدر عن مركز الإنماء القومي في بيروت، صدر عددها الأول في أيار ١٩٨٠. بعض عناوين ملفاتها: عصر تنوير عربي معاصر ـ التغيير بين الثقافي والاجتماعي ـ العرب والمجتمع الاستهلاكي ـ نظرية الدولة والسلطة ـ التغيير والبحث عن الهوية ـ العرب والإسلام وتحدي المستقبل ـ أزمة ثقافية أم مثقفين ـ حول الفكر السياسي العربي.

د ـ **الفكر العربي**: وهي مجلة فكرية شهرية تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت وصدر عددها الأول في حزيران ١٩٧٨، أما عناوين بعض غلافاتها فكانت: الفكر السياسي العربي والفكر السياسي المعاصر ـ نظام التبعية الجديد والتكامل القومي ـ التيارات الحديثة في الانتروبولوجيا والاجتماع ـ الفكر العربي والفلسفة ـ إشكالية المنهج ـ عصر النهضة العربية ـ الفكر العربي وأزمة المنهج ـ التنمية والتبعية ـ المجتمع والسلطة ـ فكرة التاريخ ـ العرب والتكنولوجيا.

وغيرها من المجلات الصادرة خلال الفترة التاريخية نفسها.

٢ ـ الكتب والمساهمات الفكرية الرئيسية الصادرة بين ١٩٧٨ ـ ١٩٨٧ وهي:

ــ عدة كتب لبرهان غليون وهي: المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات (١٩٧٩). ومجتمع النخبة (١٩٨٦) واغتيال العقل (١٩٨٥).

ــ كتابان صادران عن ندوتين عقدهما مركز دراسات الوحدة العربية. الأول بعنوان: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (١٩٨٤) والثاني بعنوان: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي أو الأصالة والمعاصرة (١٩٨٥).

ــ سهيل القش، في البدء كانت الممانعة (١٩٨٠).

ــ وجيه كوثراني: مختارات سياسية من المنار (١٩٨٠).

ــ عبد الخالق عبد الله: التبعية والتبعية السياسية (١٩٨٦).

ــ علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (١٩٨٥).

ــ وضاح شراره: بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين (١٩٨٠).

ــ عبد الله العروي: مفهوم الدولة (١٩٨١) ومفهوم الحرية (١٩٨١).

ــ رضوان السيد: الإسلام المعاصر (١٩٨٦).

ــ محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر (١٩٨٥) طبعة ثانية.

ــ فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (١٩٨١) طبعة ثانية. وغيرها من الكتب التي صدرت بين ١٩٧٨ و١٩٨٧.

وبديهي أن لا تكون هذه المصادر المستعملة كافية أو أن تغطي كل تفاصيل «الخطاب الفكري العربي المعاصر»، ولكنها برأينا تقدم عينة فعلية عن هذا الخطاب، وهي صالحة لأن تشكل أرضية للبحث وللدراسة، خاصة، وأن هذا البحث سيقتصر على محاولة القراءة النقدية الإجمالية والواسعة للمفاهيم والأفكار وحركتها في الواقع التاريخي والاجتماعي.

إن قراءتنا لا تقرأ الحركة التاريخية بحد ذاتها، أي ليس مجالنا العلوم السياسية أو التاريخية أو السوسيولوجية وإنما تاريخ الفكر، أو بتحديد أكثر، تاريخ الأفكار والمفاهيم في المنطقة العربية منذ قرن ونيف من الزمن وحتى الآن، ولكن من خلال قراءة خطاب فكري معاصر عن هذه المرحلة وعن أفكارها ومفاهيمها وتجربتها الفعلية، هو خطاب نخبة من المفكرين العرب الذين طرحوا معضلة وأسئلة وحاولوا الإجابة عليها.

فقد تساءل الجميع: إلى أين يسير المجتمع العربي؟ والسؤال عفوي طبيعي ليس استفهامياً أو معرفياً خالصاً بل هو سؤال حول المصير والوجود والذات، وهو أقرب إلى أن يكون سؤالاً تيئيسياً يشكل بحد ذاته علامة وأزمة ودليل مرض. أما إذا كنا نطمح أن نحوّل السؤال إلى سؤال معرفي فنتساءل:

ما هو النموذج الحضاري الذي يتجه نحوه المجتمع العربي؟

هذا السؤال هو في رأينا في أساس إشكالية الصراع أو الخلاف بين التيارات الفكرية في العالم العربي منذ مطلع هذا القرن وهو في أساس إشكالية «التقدم والنهضة والحداثة» في الخطاب الفكري العربي المعاصر، فالاتجاه نحو نموذج حضاري ما يفترض التقدم والنهوض ومواكبة العصر أو التحديث والعصرنة... أو هكذا خيل للبعض، فيما رأى البعض الآخر أن هذه المفاهيم لا تعني شيئاً أو أنه لا يمكن فصلها عن سياقها التاريخي وشروط تكونها وظروف تشكلها وتبلورها في الواقع والتجربة، ومن هنا دعا الفريق الأول إلى التعامل معها بالمطلق كمفاهيم وأفكار تقدمية تغييرية نهائية وثابتة، فيما رأى الفريق الآخر أنها المسؤولة الأولى عن التخلف والتراجع والنكسات وأنها العقدة الرئيسية في نظام التبعية والتغريب.

نقطة التركيز إذن هي على ما يسمى بمفاهيم التقدم والنهضة والحداثة، ونحن سنحاول رصد الخطاب الفكري وقراءته، ونقد الحداثة كتجربة تاريخية عربية وليس كنظرية للتقدم الإنساني العام والشامل لجميع مناحي المجتمع والحياة. وسنحاول أن ندلل في دراستنا هذه على أن التجربة العربية المعاصرة

«للحداثة والتقدم» هي تجربة تطبيق قسري وتقليد مبتسر واستهلاك أيديولوجي دون أن يرافق ذلك أي تحديث للفكر والحريات وللعلاقات والنظم السائدة. . .

ولقد اعتمدنا على القراءة النقدية للخطاب الفكري العربي دون أن يعني ذلك تقديم أو طرح بديل أو بدائل، فهذا الأمر ليس من اختصاص أو من قابلية هكذا دراسة. إن أولوية النقد لا تحتاج إلى تأكيد أو تبرير، أما التخلي عن ادعاء تقديم بديل فهو ليس فقط من باب التواضع العلمي أو الأمانة الأكاديمية، وإنما أيضاً وأساساً من قبيل تحديد إطار ومنهجية البحث: إنه قراءة نقدية لخطاب فكري ولتجربة هذا الخطاب في الواقع التاريخي، فهو ليس تأريخاً شاملاً لهذا الفكر، وليس تحليلاً سوسيولوجياً لأطره وقواعده، وليس استخلاصاً لقوانين حركته وليس تحديداً لنظرية في النهضة الحضارية ولا يمكن بالأحرى أن يكون برنامجاً سياسياً ودليل عمل لقوى وفئات اجتماعية في لحظة تاريخية معينة.

الفصل الأول

أولاً: في الخطاب الفكري العربي المعاصر

يؤرخ الكثير من المفكرين لعصر النهضة ابتداء من الغزو النابوليوني لمصر (١٧٩٨) ويعتبرون ذلك التاريخ بداية انبعاث حضاري ونهضة وتقدم بعد حقبة طويلة من الجمود والتخلف.

ولكن ليس التقدم بالضرورة تابعاً لكثرة الحركة: في الواقع الاجتماعي ـ التاريخي ـ الحضاري يمكن أن تكون الحركة كثيرة كالحروب والصراعات والثورات والتغييرات الاجتماعية والعلمية والاقتصادية والفكرية والسياسية دون أن يكون هناك تقدم. لقد حدث الكثير منذ أوائل هذا القرن. مع ذلك يبقى السؤال: هل تقدمنا حقاً؟ إن المسألة أبعد من أن تكون تقييماً لمدى التخلف والنمو، يتناول فقط جزءاً من جزئيات المجتمع سواء أكانت السياسة والسلطة والديمقراطية أم الاقتصاد والعدالة الاجتماعية أم الثقافة والأصالة المعاصرة أم العقل العربي وبنيته. إنها مسألة حضارية. إنها مسألة التقدم العربي التي تستقطب تجليات الفكر العربي بشكل أو بآخر.

إنها مسألة النهضة ومشروعها، وهذا ما عبر عنه محمد عابد الجابري بقوله: «فمع وقوف العالم اليوم على مشارف القرن الواحد والعشرين، يكون قد مضى قرن كامل على تبلور اليقظة العربية الحديثة في أهداف وطنية وقومية سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية كثفها الوعي العربي المستيقظ في شعار النهضة، الشعار الذي صار منذ ذلك الوقت علماً عليها ومشروعاً لتحقيقها.

إن مدة قرن من الزمان تجعل الوقوف قصد المساءلة والمراجعة مشروعاً تماماً بل ضرورياً[1]».

إذن المطلوب وقفة مساءلة ومراجعة... أو قراءة نقدية.

هل علينا العودة إذاً إلى السؤال النهضوي الأول الذي طرح في بداية القرن: «لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟» هل إن سؤال المرحلة وإشكالية عصر النهضة لا تزال هي هي وإن اختلفت التسميات؟ التقدم والتأخر، قديم وعصري، تقليدي وحديث، تنمية وتخلف، تلك الثنائيات التي ما زلنا مأسورين في إسارها دون ان تحل طلاسمها. في نهاية قرن من النهضة والتحرر عاد المثقفون ليكتبوا ويتكلموا عن التحديث والنهضة والتقدم والعقلانية والعلم والتربية والهوية والتنمية والوحدة. لماذا نعيد طرح الأسئلة ذاتها؟.

يبدو أننا لسنا بحاجة لأن نختم المناقشة حول أي من القضايا المطروحة علينا بل نحن بحاجة إلى أن نفتحها على أوسع مجال ونحن لسنا بحاجة لأن نعطي أجوبة سريعة ترضي ذاتيتنا، إنما نحن بحاجة إلى أن نطرح ونعيد طرح الأسئلة لفهم أوضاعنا طبقاً لواقعها الحقيقي. منذ هزيمة ١٩٦٧ بدأت على مستوى المفكرين والمثقفين مرحلة جديدة وهي المرحلة «النقدية المعرفية» تلت المرحلة «الثورية الأيديولوجية» التي توزعت تياراتها على الليبرالية والاشتراكية والماركسية والقومية. هذه المرحلة الحديثة تعرّف نفسها بأنها الأرقى لأنها اكتشاف للمستوى المعرفي التاريخي والابستمولوجي للفكر والثقافة العربية وتطمح إلى تأسيس قراءات موضوعية جديدة نقدية تفكيكية تحليلية للواقع العربي مجتمعاً وسلطة وثقافة.

مسؤولية التخلف

ويجمع أغلب المفكرين على قناعة تفيد بأن حصاد العقود الماضية كان ضعيفاً في قطاعات رئيسة من التجربة الحضارية. إن هؤلاء أعادوا التفكير من جديد في الأزمة التاريخية العميقة التي يعيشها العرب وأعادوا دراسة الردود

(١) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥، ص ٥.

التي قدمت منذ أكثر من قرن فاحصين المفاهيم العقلية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وأدلوا بدلوهم كل في مجاله.

ويشترك غالبية المفكرين في القول بأن المجتمع العربي يعاني تخلفاً مطلقاً وأنه تجسيد لفقدان الوعي التاريخي وللرجعية والظلامية والسلفية والعصور الوسطى والجمود والخرافة وأنه مجموعة أناس مصابين بالعقد النفسية والكسل والتواكل والتسلط والعصبيّة والطّائفية[٢]، فإذا لم يشتموا الزمن الرديء شتموا الفكر الرديء والعقل المتحجر والقيم التقليدية والجماعة المتخلفة والتراث الاستبدادي، «ويصبح كل شيء تخلفاً: العقل العربي، الاقتصاد، الأدب، الفن والسياسة كله تخلف بتخلف.. إنها فكرة محورية جديدة شيطانية تلوكها كل الأطراف.. إنها تتحول بسرعة إلى سبب ترجع إليه كل الأسباب، وإلى مسؤولية تاريخية كونية تلغي كل مسؤولية جزئية ومحددة لهذا الطرف أو ذاك... إنها تركز النقد على الماضي والتقاليد والعوام من الناس المتدينين والمتعصبين، وبشكل ثانوي على الخارج، على الاستعمار والغرب أو الشرق معاً، على الأنظمة المستغلة وعلى الأفكار المستوردة، باختصار، على الدولة والمجتمع، على المخطىء والبريء، على الشعب والحكومة، على المثقف والأمي، على المرؤوس والرئيس. في هذا المنظور ليس من الممكن للنقد أن يتقدم خطوة واحدة[٣]». ما نعنيه هو أنه يوجد تأخر ويوجد تخلف ويوجد إخفاقات وهزائم وفشل في معظم المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والثقافية والعلمية السائدة في المجتمع والدولة، ولكن إذا كان للناقد أن يكون إيجابياً وبناءً فعليه أن يحارب أسباب الحالة المنقودة وكل من يجهّل هذه الأسباب، فليس النقد عملية ضبابية بل إنه يعيّن مسؤوليات لكي تجري المراجعة والتغيير والإصلاح على أساسها.

---

(٢) لمزيد من التفاصيل راجع: حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص ٣٢١ ـ ٣٥٨. و: مصطفى حجازي، **سيكولوجية الإنسان المقهور**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨.

(٣) برهان غليون، **مجتمع النخبة**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦، ص ٢٢ ـ ٢٣.

أما ما هو سائد فعلاً فهو على العكس تماماً: إذا ألقينا نظرة على سبيل المثال على عينة من آراء المفكرين العرب حول هزيمة حزيران ١٩٦٧، كما يقول نخلة وهبه، «نلاحظ في تفاسير الهزيمة غياب تحديد الجهة التي تتحمل المسؤولية إذ أن الاتهام موجه إلى جهة هيولانية لا يمكن تحديدها. وفي الحالات التي يصار إلى تحديدها يكون هذا التحديد انفلاشياً لدرجة تستحيل معها المحاكمة، ولو استعرضنا جملة التفسيرات الواردة لوجدنا أنها إما تتهم الله بالتخلي عن العرب... وإما أنها تتهم التقاليد العربية أو القيم أو التخلف. من الذي يستطيع أن يحدد المسؤول عن طبيعة هذه التقاليد والقيم أو ذاك التخلف؟»[٤] ويقسم الكاتب نفسه التفسيرات الواقعية، كما يقول، إلى تفسيرات ثقافية تاريخية أي تفسيرات نفسية سلوكية كسلوك العرب الانفعالي وعدم عقلانيتهم، وسلوك التقليد وعدم أخذ المبادرة، والسلوك غير الجدي والإتكالية المفرطة على الله وظاهرة الكلام دون التنفيذ. ثم يذكر الكاتب تفسيرات قيمية أخلاقية كتفضيل الشيوخ على الشباب واحتقار المرأة وشيوع الروح القبلية والعشائرية، ثم تأتي التفسيرات الاجتماعية ـ السياسية وهي بعكس التفسيرات السابقة التي تربط الهزيمة بالذاتية العربية المكونة تكويناً تراكمياً عبر التاريخ فإن التفسيرات الاجتماعية السياسية ترد الهزيمة إلى أسباب وضعية تتصل بقرارات سياسية واهية كصراع الأقطار العربية القائمة على الحذر، وانعدام الثقة بين الحكم والشعب.. ضمن هذه التفاسير تأتي التفاسير المعرفية كفشل الإعلام العربي والجهل بحقيقة إسرائيل وعقم أنظمة التربية والتعليم والتخلف الحضاري بشكل عام والتخلف التكنولوجي بشكل خاص وتدني المستوى الثقافي للفرد العربي[٥]. إذاً في هذه الحلقة من الاتهامات للعرب والشعب العربي والمجتمع العربي والإنسان العربي والعقل العربي والثقافة العربية فإن هذه التفسيرات عملياً لا تتهم أحداً، فليس هناك إجماع

---

(٤) نخله وهبه، «اتجاهات المفكرين العرب حول هزيمة حزيران ٦٧». **المستقبل العربي**، السنة ٩، العدد ٨٨، حزيران ١٩٨٦، ص ٣٨.

(٥) راجع: المصدر السابق، ص ٢٦ ـ ٣٧.

حول المسؤولية فالكل متهم ولا أحد متهم، وكل شيء بحاجة إلى تغيير إذن. فقط «الفكر الطليعي» و «المثقفين التمدنيين» هم شعاع النور الوحيد في وسط الظلام الكلي الذي يشع. والمثقف يحدد الاتجاه والهدف والمسير ويصحح الانحراف ويضيء الطريق المستقيم، وهو وحده يعرف أسراره ومكنونات صراط النهضة والتقدم. إن معاملة كل المسؤوليات والأخطاء بالتساوي ليس بديل عن معاينة أسباب فشل حركة التغيير الشامل إذ على الناقد أن يعود إلى البرامج والسياسات والأفكار القائدة للمجتمع ليرى إلى أي حد كانت مسؤولة عن الفشل لا ليشتم الزمن والناس والذات التاريخية والغرب والشرق بل ليبيّن إمكانية صياغة سياسات جديدة، على مختلف المستويات المجتمعية، بديلة تأخذ بالحسبان نقائص السياسات السابقة.

ما هي القضايا الفكرية الكبرى التي شغلت المنطقة العربية خلال العقود القليلة الماضية وصولاً إلى منتصف هذا العقد في الثمانينات؟ في قراءة سريعة للأدبيات المختلفة نقول إن هذه القضايا والتحديات كانت:

- الوحدة الشاملة أو الجزئية في مقابل التجزئة.
- المساواة والعدالة الاجتماعية (أو الاشتراكية) في مواجهة الاستغلال.
- الهوية أو الأصالة الحضارية والتوفيق مع العصر والحداثة في مواجهة التغريب.
- الديمقراطية أو مسألة السلطة أو المشاركة في مواجهة الاستبداد والقمع السياسي.
- التنمية والتحديث في مواجهة التخلف والتأخر والتبعية الاقتصادية والسياسية.
- الاستقلال والتحرر الوطني ومكافحة الاستعمار بكافة أشكاله والعمل من أجل تحرير فلسطين.

وإذا ما استمعنا إلى آراء وشهادات المثقفين والمسؤولين العرب لم يعد مجال للشك في أن المجتمع العربي لا يزال بعيداً جداً عن تحقيق أهدافه

الكبرى، لا بل إن الأوضاع استمرت بالتدهور وازدادت في سيرها القهقرى في ظل الجيل الثاني والثالث بعد جيل «الاستقلال» في أربعينات هذا القرن بعد زوال الاستعمار المباشر. إن المجتمع العربي مكشوف حالياً للخارج بدرجة لا سابق لها. ذلك أن هذا الانكشاف أو التبعية التي يعاني منها لم تكن موجودة بهذه القوة قبل مجيء الاستعمار، وحتى عند التحرر منه في الأربعينات والخمسينات، إن هذه التبعية الانكشافية تمتد إلى الميادين الصناعية والعلمية والتكنولوجية والتجارية والأيديولوجية والسياسية وغيرها.

ولعل هناك من قائل: أليس هذا حال شعوب العالم الثالث عامة؟ «لو اعتبرنا التطور التاريخي نجد أن الوطن العربي قد تدهور في جوانب متعددة بالمقارنة مع الهند والصين. وقد اخترنا الهند والصين لأنهما بلدان كبيران ينتميان إلى حضارتين عريقتين تعرضتا للاضمحلال عهوداً وكلاهما كان أسوأ حالاً من الوطن العربي ولكن في الثمانينات نرى الهند تكتفي ذاتياً في الغذاء وتتقدم في مضمار القدرة التكنولوجية الذاتية والصين ما زالت المثل على الإنجاز في إشباع الحاجات الإنسانية لربع سكان الأرض وبناء القدرة الذاتية»[٦]. أما التجربة اليابانية التي يتنهد الكثيرون عندها ويذكرون بأنها تعتبر أكثر التجارب التاريخية نجاحاً في تلافي خطر الحضارة الغربية وغزوها عبر تعلم استخدام نفس أسلحة الغرب المتفوقة اقتصادياً وعسكرياً. وهنا تبدو اليابان كما لو أنها نجحت حيث فشلت تجارب مشابهة كتجربة محمد علي وجمال عبد الناصر في مصر وتجارب أخرى في تركيا أتاتورك وإيران الشاه وتونس البايات والجزائر وغيرها. . ما هو سر التقدم والتأخر؟ هناك نخب اجتماعية مسيطرة، النخبة القائدة للمجتمع والأيديولوجية التحديثية للفئة الاجتماعية القائدة ومفاهيمها وقيمها ورؤيتها ووعيها وسياساتها وخياراتها الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية وعقليتها وتخطيطها وتنظيرها للتحول والتغيير والتمدن والتحضر

---

(٦) نادر فرجاني: «غياب التنمية في الوطن العربي»، المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٦٠، شباط ١٩٨٤، ص ٦.

والعصرنة والتحديث والنهضة والتقدم والثورة والتنمية، هذه النخب وهذه السياسات النهضوية والتقدمية والثقافية ارتكبت العديد من الجرائم في الفكر والواقع باسمها والنتيجة كانت وكما يقول برهان غليون: «انهيار يحوّل هذه الجماعة أكثر فأكثر إلى جحيم للجميع، إلى توتر دائم وصدام وعدم رضى واستلاب وهيجانات ونزاعات لا حل لها، تدفع الفرد لأن يقف تجاه الفرد الآخر بدون لغة، بدون مقال، بدون قناعة وإرادة وثقة وبدون ساحة للاتصال غير العنف. العنف الذي يميّز كل العلاقات في مجتمع فقد كل معايير مشتركة أخلاقية، العنف الذي يفرق بين الأبناء والآباء، بين الجيل والجيل، بين النساء والرجال، بين المثقفين والعوام، بين القبائل والعشائر والطوائف والمناطق والأقاليم، بين الإنسان وذاته»[7] انها الفتنة: فقدان كل معايير ومقاييس ومرجعيات وإجماعات. إنها فتنة الحداثة والتقدم والنهضة. إنها الانحطاط المعاصر والتفسخ والتفكك والفرقة. والفتنة فيها فساد والفساد فيه ظلم وقديماً قيل أكبر الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر وهذه الكلمة يجب أن توجه إلى أصحاب الفكر، أهل الرأي، قادة الناس والسياسة وحملة الثقافة والعلم والمعرفة والوعي.

ثانياً: في نمط قراءتنا له

نقرأ قراءة نقدية في الخطاب الفكري العربي. هذا يعني أننا لن نعود إلى النصوص الأصلية النهضوية إلا عند الضرورة، بل إن نمط بحثنا سيكون اختياراً لبعض من قراءات المفكرين العرب لمفاهيم وتجارب النهضة والتقدم والحداثة، وتركيب بين هذه القراءات من خلال محاولة نطمح أن نلتقط فيها ما يتضمنه الخطاب الفكري العربي المعاصر من أنموذج مجتمعي ـ ثقافي يقيس مواضيعه طبقاً لمعاييره، أي إن محاولتنا التجمعية تقوم بفرز وتمييز للسياق التاريخي ـ الفكري الذي تجري هذه القراءات على أساسه. ومن هنا فإننا

(٧) غليون، مجتمع النخبة، ص ٢٧.

نحدد هذه القراءات بنموذجين مثاليين وهما هنا نموذجان حضاريان. . أما ما نقصده بالنموذج المثالي فهو نابع من المفهوم الفيبري الذي نعتبره لوحة فكرية تستخدم كصورة نبيّن بواسطتها علاقات، أي أنها تصورات على مستوى عالٍ من التجريد، هذا التجريد هو في مجال العلوم الإنسانية عملية عقلانية تستهدف التوسع في مجال النظرة الاجتماعية والعمق التاريخي بهدف استخلاص «الجوهر» المشترك بعد تجريده من مئات الأشكال المتباينة التي يتغلف بها، ومن مختلف المتغيرات الكثيرة التي تتنوّع تفاصيلها وتشابكاتها[٨].

إن النموذجين الحضاريين لأسس التقدم والنهضة هما النوذج الغربي الأوروبي والنموذج العربي الإسلامي، النموذج الوافد غزوا والنموذج الموروث التقليدي أو الأصيل. أما ما اصطلح على تسميته بالأنموذج التوفيقي للتقدم والنهضة فما هو إلا نظريات لا تعكس إلا حركة ذهنية لدى المثقفين، ولم يكن لها تجسيدات حقيقية في الواقع المتغير. فالمسار التاريخي الذي سارت عليه الأمور منذ بداية عصر النهضة قبل مائة سنة أو أكثر أوصلنا إلى نقطة راهنة لا يوجد فيها تخيير وتوفيق، فنحن اليوم لا نسأل عما نختار من هذا النموذج أو ذاك من الموروث والوافد أو كما يقول طارق البشري «كنا في الماضي نقف على أرض الموروث ونتحاور فيما يصلح لها من حضارة الغرب وأدواته لندخله عليها. ثم صرنا أو صارت كثرتنا تقف على أرض الوافد أو أرض خليط ونتحدث عن التراث بضمير الغائب ونتحاور فيما نستحضره فيه، نحن نتساءل الآن عما نستدعي من التراث بعد أن كان آباؤنا يتساءلون عما يأخذون من الوافد[٩]. ».

النموذج الإسلامي للتقدم أجبر على الانزواء والتقهقر وفقد دورته

---

(٨) راجع: عادل حسين، «المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية»، في ندوة: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص ٢٠٦.

(٩) طارق البشري، «نحن بين الموروث والوافد»، في: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، بيروت: دار التنوير ١٩٨٤،ص ٣٥٨. ونشرت أيضاً في: المستقبل العربي، السنة ٥، العدد ٥٨، كانون الأول ١٩٨٣.

التربوية ثم الاقتصادية وانطوى على نفسه في المجتمع أي «الدولة»، ثم تتالت هزائمه ففقد دورته التربوية ثم الاقتصادية وانطوى على نفسه منغلقاً مدافعاً عن وجوده بعد أن تراجع إلى خط دفاعه كثقافة شعبية مغلوبة وكجماعة وثقافة وأيديولوجية المغلوبين..

أما الموقف التوفيقي فكان موقفاً مرحلياً انتقائياً وانتقالياً على طريق التغرب والتبعية الشاملة وبذلك تنتفي أصالته كنموذج مستقل للتقدم بل ما هو إلا تناول أو مساومة على أصل، ومرحلة انتقالية أو طعم منصوب أو وهم وسراب على منعطف الطريق بين النموذجين لا يسمن ولا يغني من جوع. كان التوفيق تكيفاً وتصالحاً مع الغلبة وهو كان موقعاً متقدماً للأنموذج الحضاري الآخر (سواء أكان التوفيقيون واعين لهذا أم لا) لذلك كان التوفيق حركة شكلية وقالباً فارغاً، أما المضمون أو القلب فكان يملؤه القادرون على التحكم بحركة الواقع. فلذلك فإن قراءتنا هي: ١ ـ قراءة تفكيكية، لثقافة النخبة القائدة وأيديولوجيتها التحديثية المسيرة لشؤون الدولة والمجتمع (سواء أكانت في الحكم أو في المعارضة) والأطروحات النظرية التي ساندتها. ٢ ـ وقراءة للثقافة المغلوبة على أمرها والتي لم يكن لها أدنى علاقة بتحديد الخيارات الفكرية السياسية والاجتماعية والتنموية والاقتصادية والتربوية. إنها قراءة ملتزمة متعاطفة إيجابياً مع الموضوع... هذه القراءة تطمح أن تتواصل مع الجماعة والشعب وتطمح كغاية كل بحث اجتماعي أن يتحول إلى بحث في التاريخ أي أن يكشف عن قوانين الظاهرة التي يدركها.. وتفسير حركة التاريخ الاجتماعي العربي ـ الذي يصبح تطور البنية الفكرية أحد محاوره وأسسه الرئيسية ـ ومحاولة التقاط وظيفة الفكر في النظام المجتمعي العام ومكانته.

وهذه القراءة الملتزمة توافق إذن على ما يقوله السيد يسين عن دور المثقفين كطلائع للمجتمع يحلمون بمشروع حضاري عربي جديد، إذ أن عليهم «كسر أسوار العزلة التي تفصلهم عن جماهيرهم والتلاحم عضوياً مع الجماهير ليس فقط لكي نلقنهم نظريتنا وآراءنا التي أتقنّا صياغتها في مكاتبنا

وجامعاتنا ومراكز أبحاثنا فقط، نحن بحاجة أن ننزل إليهم لكي نتعلم بكل تواضع منهم. . . إن للجماهير حساً خاصاً بها تكوّن وتبلور عبر الزمن يدفعها للقبول أحياناً وينزع لها بالرفض أحياناً أخرى. . ببساطة ندعو للاقتراب منها حتى نتعلم كيف تفكر، لماذا تسلك، متى تقبل ومتى ترفض[١٠] ».

إن قراءتنا هذه لا تدعي الحياد لأنها تريد أن تقرأ ما لا يقرأ عادة في العلاقة بين الثقافة والنخبة والسياسة الغالبة وبين الثقافة والمجتمع الأصلي أو الأكثرية المغلوبة منذ اللحظة التأسيسية لما يسمى بالنهضة في بداية القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا.

برأيي فإن اعتبار الكتابة التاريخية أو القراءة التاريخية ـ الاجتماعية لواقع ما، عملية غير منحازة وتزيينها بمفردات الحياد والموضوعية وبحجة العلمية، لا يعني أكثر من تأكيد انحياز هذه القراءة أو الكتابة الحاد ومحاولة تغليفها وتغطيتها لهذا الأسلوب أو ذاك. لذا لا ضير عند التصدي لأية محاولة تأريخية أو قراءة نقدية من أن يعلن الكاتب أو الباحث الخلفيات الفلسفية والنظرية التي تحكم موقفه أو موقعه أو تتداخل بها، وأن يعللها. . . ليستقر البحث على أرض مكشوفة تسمح للجدل والنقاش والحوار بأن يأخذ مجراه بمصداقية أكثر. . وقراءتنا النقدية هذه قد طرحت بعض المفاهيم والخلفيات في هذه المقدمة كمدخل للانتقال إلى صلب الموضوع أو: كيف قرأ المفكرون العرب المعاصرون مفاهيم النهضة والحداثة والتقدم؟

ثالثاً: كيف تقرأ مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة في الفكر العربي المعاصر؟

يشرح حسن حنفي رؤيته لعملية التقدم الغربي الحديث بقوله: «إنه في عصر النهضة بدأ تأسيس الوعي الأوروبي على أسس جديدة بنقد الموروث

---

(١٠) السيد يسين، مقدمة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥، ص ١٩ - ٢٠.

حتى يمكن التحرر منه كمصدر للعلم وكقيمة للسلوك، والتحول إلى العقل والطبيعة... ووضع الإنسان مركزاً للكون... ثم أتت العقلانية في القرن السابع عشر تتويجاً للعقل الذي أصبح له سلطان على كل شيء: الدين، الفلسفة، العلم، السياسة، الاجتماع، الأخلاق والقانون، ثم أتى عصر التنوير في القرن الثامن عشر بعد تفجير العقل في المجتمع فاندلعت الثورات واهتزت الأنظمة وسقطت العروش.. وخرجت أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والإنسان والطبيعة والتاريخ وتحولت الفلسفة إلى ثورة والفيلسوف إلى كاتب للجماهير وقائد لهم.. ثم أتى عصر الثورة الصناعية عندما تراكم العلم وظهرت الاكتشافات العلمية والاختراعات الحديثة وحلت الآلة محل الإنسان في الإنتاج... وظهرت الطبقة العمالية وقامت الثورات الاشتراكية.. ثم أتى القرن العشرون لإحداث ثورة صناعية ثانية هي عصر التقنية[11] ».

ويمكن تلخيص مقولة حنفي في عصر التنوير كما يلي:

١ ـ **العقل**: الذي أصبح قادراً على تنظير العلم وفهمه فأمكن القضاء كلية على الأسرار والغموض، وأصبح العقل شعاراً للكمال الإنساني ودليلاً على استقلاليته وحريته. أو كما يقول قسطنطين زريق «فالإيمان بالعقل هو إيمان بأنه خبرة الإنسان ومصدر تفوقه وتفرده، فهو الأداة التي يتوصل بها إلى الحقيقة[12] ».

٢ ـ **الحرية**: حرية الإنسان في أفعاله واختياره وفي قراره، حرية هادفة تبغي خلاص الإنسان من كل صور القهر والطغيان الديني أو السياسي، بل إن التاريخ كله كان عبارة عن تحرر الشعور الإنساني من كل القيود التي تمنع

---

(١١) حسن حنفي: «موقفنا الحضاري» المستقبل العربي، السنة ٨، عدد ٧٦، حزيران ١٩٨٥، ص ٨٣ - ٨٤.

(١٢) قسطنطين زريق: «النهج العصري: محتواه وهويته..» التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥، ص ٣٦٧ - ٣٦٨.

حريته طبيعية أو سياسية. كانت حرية تقوم على العقل وتعبيراً عن إدراكه وتحقيقاً لأهدافه.

٣ ـ **التقدم:** إحدى الدعائم الأساسية لفلسفة التنوير على كل المستويات: التقدم العقلي والعلمي والاجتماعي والحضاري... إنها تتطلع نحو الكمال ونحو الأفضل لهذا أصبح التقدم نسيج الوعي الأوروبي.

٤ ـ **الإنسان:** قلب التمركز حول الله Theo-Centrism إلى تمركز حول الإنسان العاقل الحر Anthropo-Centrism ، فتم وضع الإنسان كبداية للمنهج وكبؤرة للكون يتم من خلالها نسج كل شيء. وكما يقول زريق «كان الإيمان بالإنسان وبأنه أهم كائن في العالم الطبيعي ومعيار الأشياء جميعاً. إنه سيد قدره..»[١٣].

٥ ـ **الاستنارة العقلية:** أو التركيز على تقدم الذهن وتقدم العلوم والمعارف. فالتنوير العقلي كان مقدمة للثورة الاجتماعية التي قامت بها الطبقات الكادحة وليس بديلاً عنها.

٦ ـ **الفردية:** كرد فعل على قهر الفرد، ظهر الإنسان العادي مستقل العقل حر الإرادة، وأصبحت الفردية إحدى مكاسب الليبرالية منذ القرن السابع عشر. وكان من مآثر فلسفة التنوير إعلان حقوق الإنسان ولم يصحب الفردية بعد اجتماعي واضح، فالطبيعة غايتها تربية الفرد والتاريخ وتهدف إلى تحقيق الكمال الفردي والإنسان الكامل. والغاية من الجماعة هي المحافظة على حقوق الفرد والدفاع عن حريته فالمساواة مطلب فردي.

٧ ـ **الأمة:** أصبح الإنسان هو المواطن وهو لقب يشير إلى ولاء الإنسان للأمة والأرض. وظهرت نظريات العقد الاجتماعي ومفاهيم المجتمع المدني والقانون الوضعي والنظام الاجتماعي لتؤكد على الجانب الجماعي في حياة الإنسان. وظهرت فلسفات التاريخ لتحدد قانوناً لحركة الشعوب... وبعبارة

---

(١٣) المصدر السابق، ص ٣٦٨.

أخرى وكما يقول زريق فإنه نتيجة للإيمان بالعقل والإنسان والطبيعة، مما إيمان بالقوى والروابط الإنسانية أساساً لبناء المجتمعات أي روابط الجنس واللغة والتراث والمصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية وتقدمها على روابط الدين والمذهب فكان نشوء القومية. فأصبحت الأمة القومية الوحدة الأساسية التي تتطلع الشعوب إلى تكوينها والتي تميّز الشعوب عن بعضها(١٤).

إن فلسفة التنوير كانت فلسفة متفائلة تفترض كهدف لها سعادة الإنسان ورفاهه والتي تصبح ـ أي السعادة ـ غاية التقدم ويصبح نمو العلم وسيلة تحقيقها.

إنَّ «التقدم» هو أيديولوجيا هذا العالم «المصنوع». إنه الأيديولوجيا الكلية لهذا العلم الكلي الذي هو في صبوة دائمة إلى السيطرة على الطبيعة وإلى التدخل الواعي في تنظيم المجتمع. هذه الأيديولوجية إنسانية النزعة فالإنسان بما هو إنسان وبقدراته وملكاته العقلية يستطيع أن ينجز بمفرده وبدون تدخل من عالم الغيب التحويلات المطلوب إدخالها على ملكوت الطبيعة والفضاء الاجتماعي(١٥). هذا يعني أن أحد أهداف فلسفة التنوير والتقدم تقويض أسس الميتافيزيقيا والغيبيات على أنها وهم اخترعه الخيال الإنساني ويجب أن يزول مع تقدم العلم والعقل لأن استمراره يشكل عائقاً أمام الحرية والعقلانية والإنسانية...

وهكذا نرى أن فكرة التنوير العقلاني تنطوي على فكرة التقدم وعلى القول بأن الإنسان بطبيعته العاقلة ووفقاً لما دلّت عليه التجربة التاريخية قادر على معرفة الحقيقة والتمييز بين الواجب وغير الواجب والصالح وغير الصالح. فهي تنطلق إذن من مبدأي الحرية والتقدم، فلا حق لأحد في الوصاية على

---

(١٤) راجع: حسن حنفي، **تربية الجنس البشري**، بيروت: دار التنوير، ١٩٨١، ص ١١٢ - ١١٥.

(١٥) انظر: جورج طرابيشي، «مفهوم التقدم» **الوحدة**، السنة ١، العدد ٢، تشرين الثاني ١٩٨٤، ص ٥٢.

المجتمع. لذلك فالحاكم العادل هو الحاكم المستنير الذي يفرض الطاعة في حدود المحافظة على النظام المدني ويترك الباب مفتوحاً أمام حرية التفكير العقلاني في جميع الأمور، بما فيها أصول الحكم وتحسين الشرائع. هذا ما يقوله ناصيف نصّار عن ماهية «الأنوار». إن هذا التصور، كما يضيف نصّار، مرتبط بنظرة إلى الطبيعة الإنسانية وإلى التاريخ الإنساني تتّسم بالتفاؤل والتقدمية والتقدير لكرامة الإنسان، فالبشرية مدعوة للتقدم المستمر على طريق الأنوار[١٦]...

أما هشام جعيط فهو يعتبر فلسفة الأنوار المرجع والقاعدة للذهن الغربي المعاصر. هذه الفلسفة نشأت أساساً كحركة نقدية للدين قبل أي شيء، وكانت مضادة أيضاً للنزعة الاستبدادية ومناصرة لسلطة العقل المطلقة. من هذا المنطلق كانت ذات نزعة نحو العالمية. ومع انتشار النفوذ الغربي في العالم أمست هذه الفلسفة قاعدة أيديولوجية في جزء كبير من العالم المعاصر، فكانت الثورة الفرنسية ابنتها المباشرة، والثورة الروسية أيضاً، بل إنها كانت غالباً الأيديولوجية المضمرة في كل مشروع علماني تحديثي تمغربي[١٧].

يضيف مطاع صفدي إلى القراءات التي نجمعها قراءة تعتبر أنّ فلسفة التنوير منحت التغيير حركة فدعته تقدماً. وفي سياق المشروع الثقافي الغربي كان للتقدم ما يشبه فلسفة ثابتة. أهم ما تميز به التنوير الغربي أنه أحدث القطيعة الكبرى بين المجتمع اللاهوتي والمجتمع العلماني فالعلمنة أساسها ثقة كبرى بالإنسان كما لو كان مركزاً للعالم. يستتبع ذلك أن الإنسان يمكنه بوعيه اكتشاف الطبيعتين معاً: المادية والاجتماعية، وأنه يمكنه بالعلم أن يسيطر عليهما ويعيد تنظيمهما بما يخدم أهداف التقدم الحضاري الشامل. ويضيف

---

(١٦) راجع: ناصيف نصار، «في سبيل تحليل نقدي لفلسفة الأنوار» **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٧، كانون الثاني ١٩٨٦، ص ٣٤ - ٣٩.

(١٧) راجع: هشام جعيط، «أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي» **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٧، كانون الثاني ١٩٨٦، ص ٢٠.

صفدي: إن الأرضية المادية للتنوير وحامله المعنوي هو ما اصطلح على تسميته بـالنظام الـرأسمالي في الاقتصـاد، والليبراليـة في الاجتماع، والـديمقـراطيـة في السياسة، وأن ثمة علاقة جدلية عضويـة تفترض حضـور هذه الفعـاليات في الزمن الثقافي الواحد وفي الفضاء الاجتماعي المتجانس مادياً وذهنياً[١٨].

أما الحداثة، فهي تتحدد بحسب «مارشال بـيرمان» استنـاداً إلى أربعة جوانب أساسية نذكر اثنين منها: **الجانب الأول**، هو أن الحداثة ظاهرة تفردت بها أوروبا. **والجانب الثاني**، هـو المحتوى التـاريخي للحداثـة وهذا يشـير إلى السياق التاريخي الذي بدأ في أوروبـا في عصر النهضة والإصـلاح مع انهيـار ثنائية الفكر التقليدي بين عالم حقيقي وعالم وهمي.

إن الحداثة هي من ناحية بنيوية مجموعة العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان الحضاري المدعو حديثاً. أما الحداثة من حيث هي وعي فتشكل نموذجاً ونمطاً فكرياً تجد فيها أوروبا الحديثة هويتها وذلك بالتمييز بينها وبين ما هـو غير أوروبي أي غـير حديث. أمـا النزعـة الحداثيـة من حيث هي وعي الحداثة فتمثل رؤية خاصة تنطوي على تغيير للذات والعالم[١٩].

«إن الحداثة هي المشاركة في هذا التحول الكبير الذي تشهده الإنسانية اليوم. إنها عملية تتسع لتتناول الاقتصاد والسياسة والنظام الاجتماعي بما فيه من زراعـة وتجارة وصنـاعة ومؤسسـات حكم وتشريعـات ومؤسسـات تعليم وجيش وتجمعـات بشريـة من الأسرة إلى القـريـة إلى المـدينـة إلى الأحـــزاب والنقابات»، كما يقول معن زيادة الذي يضيف أن «من خصـائص الإنسان المحدث أو العصري «اعتماد الفكر العلمي... فالإنسـان يدرك أنـه يواجـه مصيره بنفسه وأن عالمه عالم معقول متقن تحكمـه أنظمـة يحاول أن يكتشفهـا

---

(١٨) راجع: مطاع صفدي، «تنوير المنيـر» **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٧، ص ١٠ - ١٦.

(١٩) نقلا عن: هشام شرابي، **البنية البطركية**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧، ص ٣٣، وكتـاب بيرمان القيّم حول الحداثة صدر ١٩٨١ بعنوان THAT IS SOLID MELTS INTO AIR.

ويتعامل معها ويضعها في خدمة الآخرين حوله[٢٠]». ومن الخصائص الأخرى استعداده (الإنسان العصري) للأخذ بمبدأ الحرية والديمقراطية وعناية المجتمع بالحاضر والمستقبل دون الماضي، بالدرجة الأولى.

وعن النهج الحديث أو النهج العصري يقول قسطنطين زريق: «أما العصري فهو مجمل ما بلغه التطور الحضاري في هذه الأيام والمتمثل خاصة في المجتمعات القادرة المهيمنة على سواها، المجتمعات المتقدمة أو المنماة... إن العصرية هي وليدة الحداثة وهي نتاج التطور الإنساني لمداه الكامل، فالتقدم البشري سلسلة متصلة الحلقات، وقد تنقطع هذه السلسلة أحياناً كثيرة وتتوقف المسيرة بانحطاط الشعوب التي قادتها زمناً ما ولكن الاتصال لا يلبث أن يعود على أيدي الشعوب الجديدة التي تتسلم زمام القيادة والتي تتابع المسيرة حيث توقفت... إن آخر المراحل التطورية التي سبقت النهج العصري عرفت بالحداثة[٢١].» حيث جرت التحولات في بلاد أوروبا الغربية ابتداء من القرن الخامس عشر.

ويبقى علينا تحديد مفهوم التقدم ـ يقول برهان غليون: «إن لهذا المفهوم معان مختلفة فهناك المعنى الفلسفي المرتبط بفكرة الحضارة التي كان لها السبق في توليد هذا المفهوم، هذه الحضارة التي اعتبرت نفسها بموجب الترتيب الجديد للمجتمعات الإنسانية أرقى الحضارات. المعنى الثاني هو المعنى الايديولوجي حيث تمّ استخدام هذا المفهوم من قبل حركات سياسية نشأت في أوروبا استندت في برامجها النظرية والسياسية إلى إيديولوجيات مشتقة من فكرة التقدم أو مغطاة بها أي إلى أيديولوجيا تؤكد صلاحية العقل وقيمته بالمقارنة مع الفكر اللاهوتي وخاضت الصراع من أجل سلطة زمنية مستقلة كلياً عن الكنيسة. وهذا يعني أن فكرة التقدم ارتبطت بفكرة العلمانية وبفكرة الحراك

---

(٢٠) معن زيادة، «الطريق إلى الحداثة» **الأزمنة**، السنة ١، العدد ٤، حزيران ١٩٨٧، ص ٢٦ - ٢٧.

(٢١) قسطنطين زريق، «النهج العصري» مصدر سابق، ص ٣٦٥ - ٣٦٦.

الاجتماعي أي التنقل داخل المجتمع من طبقة إلى طبقة ومن مهنة إلى مهنة، كما ارتبطت بفكرة العدالة الاجتماعية. وقد نتج عن الاستخدام الإيديولوجي ظهور حركات سياسية شعرت بأنها هي التي تسير في اتجاه التاريخ وبأنها هي التي تتطابق برامجها ومصالحها مع تقدم التاريخ. المعنى الثالث هو المعنى الاقتصادي وهو حديث نسبياً والمقصود بالتقدم هنا نقيض التخلف الاجتماعي[٢٢].».

إن فكرة الإله الذي هو مصدر كل القوى والكمال والقيم لم تعد تلعب أي دور هنا إن لم يكن دور إعاقة التقدم كما يقول برهان غليون. فالتقدم الذي هو خطاب عمومي وجامع يصبح مصدر كل القيم والأساس الموضوعي لجميع القوانين كقوانين الطبيعة وقوانين المجتمع. وهكذا تبدو الحضارة الغربية وكأنها نهاية التاريخ السعيدة، ويبدو التقدم وكأنه دين الإنسانية الحديثة جمعاء[٢٣]. . .

وهنا نختتم المراجعة الوصفية لمفاهيم النهضة والتقدم والتنوير والحداثة كما تصورها مفكرون عرب معاصرون. هذه القراءة غير النقدية للمفاهيم إنما تشير إلى أن هذه المفاهيم مركبة معقدة ومتداخلة تتشابك فيها تطورات تاريخية متعددة عبر سيرورة طويلة شهدت صراعات عنيفة. هذه التحولات التاريخية أنتجت واقعاً متقدماً قطع مع ما قبله. هذا الواقع أوحى لفلاسفة أوروبا أن ينظروا أو يفلسفوا الأفكار والمفاهيم المنبثقة عنه (تنوير ـ نهضة ـ حداثة ـ عصرية ـ تقدم الخ . .)

وهنا نطرح ملاحظتين نقديتين دون التوسع في شرح آفاقهما:

أ ـ إن مكوّنات التقدم والحداثة من «ثورات» معرفية وعلمية واجتماعية

---

(٢٢) برهان غليون، مداخلة في «ندوة مجلة الوحدة حول التقدم والتخلف» الوحدة، السنة ٢، العدد ٢٢ - ٢٣، تموز ١٩٨٦، ص ١١٦.

(٢٣) انظر: برهان غليون، «تحرير التاريخ» الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٧، كانون الثاني ١٩٨٦، ص ٣٨.

وعقلية وسياسية واقتصادية تبدو في الخطاب الغربي عن التقدم، والذي ينقله بأمانة الفكر العربي الحديث، وكأنها تركيبة أو نموذج واحد متجانس تترابط وتتشابك فيه هذه المكونات مع بعضها البعض. ولكن يحق لنا أن نتساءل: أليست هذه التركيبة تركيبة أيديولوجية تمت بلورتها بعد حدوث التقدم والنهضة الأوروبيين الواقعيين؟ إن العملية التاريخية الواقعية للتقدم والنهضة قد تكونان أعقد من هذه الصياغة الأيديولوجية المتأخرة زمنياً عن عملية التقدم، هذه الصياغة التي قد تخفي أكثر مما تكشف: قد تخفي ما هو غير تقدمي وإنساني وشمولي في مسيرة التقدم، قد تخفي اختلالاً عميقاً في الأصول الفكرية للتقدم والنهضة، وقد تخفي مركزية عنصرية استعلائية تدعي التفوق، وقد تخفي النهب والاستغلال اللذين مارسهما المركز الأوروبي لكي يستطيع إحداث النهضة والتقدم. هل كان الإيمان بالعالم الطبيعي المادي غير الإيمان بقهر الطبيعة وممارسة العنف عليها وتبذير وتبديد طاقاتها ومواردها؟ هل كان الإيمان بالإنسان إيماناً بكل إنسان أم كان إيماناً بإنسان خاص أوروبي أبيض وكل من هو خارج هذا التصنيف فهو بربري وحشي بدائي؟ هل كان الإيمان بالعقل وقدرته إيماناً بقدرة العقل على فعل الخير وإحقاق الحق والعدل، أم كان إيماناً بالعقل الذي امتلكته القوة قوة السيطرة وسيطرة القوة، العقل الذي يعي وينظر لكل أنواع الظلم والاستغلال والشر والفساد؟

ب ـ وهل أن انحرافات «التقدم والحداثة» عن أسسها السليمة العادلة والإنسانية والعالمية لا تطال أصول المفاهيم أم أنها نتيجة حتمية وطبيعية لمقدمات ودعائم وأصول التقدم والحداثة؟؟؟

لقد بدأنا، وبدأ الفكر النقدي العربي والغربي يتعرّف وببطء شديد على أخطار ومثالب «التقدم والحداثة» كما تشكلتا تاريخياً وتمّ تطبيقها في بلدان ومجتمعات العالم الثالث.

هل كان ذلك الوعي النقدي متوفراً لمفكري النهضة العربية في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين؟ ماذا كانت نتائج عملية المثاقفة التي حكمت

رؤية هؤلاء المفكرين لواقعهم التاريخي ولفكرة التنوير العقلي والمفاهيم المرتبطة بها والمستمدة من واقع تاريخي آخر مغاير؟ ماذا كانت نتائج هذه الحركة التاريخية في الثقافة والمجتمع والدولة؟

هذه الملاحظات النقدية تتيح لنا التعرّف على نقاط تحتاج إلى أبحاث ودراسات أخرى. أما نحن في هذا البحث، فإننا سنحاول التعرّف على قراءات المفكرين العرب حول تلك الفترة التأسيسية لتاريخنا المعاصر، وبالذات حول إشكالية النهضة وما يتصل بها من مفاهيم التقدّم والحداثة ومشتقاتها.

الفصـل الثـاني

أولاً: إشكالية النهضة

هل شهد عصر النهضة العربي حركة تنويرية وفكراً تنويرياً، وهل حدثت حركة تنوير ديني في عصر النهضة؟ سؤالان يفتتح سلامه كيله مقالته بهما لينتهي إلى أن مهمة حركة التنوير تنحصر في تفكيك الأيديولوجيا السائدة وهذا ما فعلته لأنها صدى لولادة بورجوازية في المجتمع تظهر مفاعيلها أولاً في دورها بتفكيك الأيديولوجيا السائدة لكي تفسح لمفكري البورجوازية النهوض. فلقد منحت الطريق أمام تحرر الفكر وهل يمكن لحركة التنوير أن تحدث أكثر من ذلك؟ ماذا حققت؟ لقد حررت السياسة من الفكر الديني وطرحت مفاهيم الأمة والقومية والحكومة المدنية والحقوق العمومية والشخصية والتساوي في الحقوق وفصل السلطات ودور القانون، وبالتالي فتحت الآفاق لنشوء الفكر العلماني. ويضيف بأن «أهمية دورها أنها أسهمت في إلغاء اضطهاد الفكر الديني السائد للفكر الليبرالي العلماني هذا الاضطهاد الذي لحق بالليبراليين الأوائل.. ثم يشير إلى أن فكر حركة التنوير الذي أدى إلى نشوء محاولة ليبرالية مجهضة قد انتقل إلى الفكر القومي العربي الذي انطلق من مبدأ فصل الدين عن الدولة مع تبني التراث الفكري العربي الإسلامي[٢٤].

إذن يتوصل كيله إلى الإجابة عن تساؤله الأول بالإيجاب. فهو يؤكد من

(٢٤) انظر: سلامة كيله: «دراسة اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة» الوحدة، السنة ٣، العدد ٣١ - ٣٢، نيسان وأيار ١٩٨٧، ص ١٦.

منظار تاريخي على أن حركة التنوير حققت أهدافها. أما معن زيادة في تاريخه للفكر العربي الحديث فهو يعتبر أن هذا الأخير قد مر قبل مرحلته الراهنة بمرحلتين رئيسيتين: مرحلة التأسيس والتأصيل التي امتدت على مدى القرن التاسع عشر كله تقريباً وبدأت بظهور محمد علي باشا وعمله الحثيث على إقامة دولة حديثة ثم مرحلة التكامل وظهور الفكر القومي ثانياً(٢٥).

إذا كانت المرحلة التأسيسية تبتدأ بمحاولة محمد علي باشا ومشروعه السياسي والنهضوي فإن رفاعه الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) هو الجانب الآخر لصورة النهضة في جانبها الثقافي. فمع الطهطاوي تؤرخ بداية الفكر التنويري العربي المتأثر بالتقدم الأوروبي أو كما يقول زيادة «هو المفكر الذي وضع المعالم الأولى لمركب ثقافي جديد يجمع ما بين الثقافة العربية التقليدية والفكر الحديث في كل موحد. هذا المركب الثقافي كان وما زال أساساً لكثير من المشاريع التي طرحها مفكرون ورجال إصلاح سياسي واجتماعي منذ أيام الطهطاوي حتى اليوم.. هذا المشروع الذي طرحه كان متكاملاً أو شبه متكامل وكان عموده الفقري إقامة توفيق نظري وعملي بين الحياة العصرية والقيم التراثية.. ولولا جهود الطهطاوي وأقرانه وتأسيسهم للفكر العربي الحديث وتأصيلهم له لما دخل هذا الفكر مرحلته الثانية مرحلة نضوج الفكر القومي وتكامل مشروعه، الذي طوق كما طوق المشروع الأول دون أن يعني ذلك انتهاءه إلى التلاشي(٢٦).».

إن موقف زيادة هو موقف غالبية المثقفين العرب المعاصرين في نظرتهم إلى عصر النهضة وتقييمهم لإنجازاته ودور رجالاته. ونحن سننطلق من هذا التقييم لكي نركز في هذا الفصل والقسم الأول من الفصل الثالث على ما أسماه زيادة بمرحلة التأسيس والتأهيل ولكي نلقي عليها مزيداً من الأضواء عبر

---

(٢٥) راجع: معن زيادة: «المعالم الأولى للمشروع النهضوي العربي في القرن التاسع عشر» الوحدة، العدد نفسه، ص ٣٢.

(٢٦) المصدر السابق، ص ٣٤.

نماذج من القراءات الجديدة لعصر النهضة وسنصنّف هذه القراءات وفق مستويين أو بعدين متداخلين نقوم بفصلهما نظرياً فيما هما يشكلان معاً الواقع التاريخي الفعلي.

ثانياً: البعد المعرفي ـ الثقافي

من الذين يقرأون في النهضة قراءة معرفية نجد كمال عبد اللطيف وهو حينما ينظر لظاهرة التركيب بين الفكر الحديث والثقافة العربية، التقليدية يلاحظ مفارقة في الجمع بين المفاهيم والمنظومات دون التمييز بين أسسها وأبعادها ونتائج هذه الأسس والأبعاد في الذهن والممارسة. إن المفاهيم تبتكر وتبنى في دائرة التصورات والنظريات لتعبر عن مطالب نظرية وتستجيب لحاجات ومقاصد تاريخية. ففي الفكر الإسلامي (الوسيطي)، يمكن العثور على مفاهيم مثل العدل والعناية والتدبير والشورى والملك وهي مفاهيم تحيل إلى نظام كوني ومنطق متميز للعلاقة الدنيوية والأخروية.

أما كتابات ميكافيللي وهوبز وسبينوزا ولوك وروسو فإنها تتضمن عدداً من المفاهيم التي لحمت الخطاب السياسي الغربي عبر مراحل تكونه.. فمفاهيم مثل الحرية والدولة والمواطن والمساواة والحالة الطبيعية والتعاقد.. هذه المفاهيم تعد «نسلاً مفهوماً» إذا صح التعبير. ويمكن إذن أن تتحدث عن التوافق والتكامل والتتام بين هذه المفاهيم. وداخل كل دائرة سياسية (الإسلامية والغربية) يمكن أن نبرز نسيج الترابط والتشكل بين وحدات المفاهيم[٢٧]. إن ما يريد عبد اللطيف إيضاحه هو «تقرير وحدة الأسس المعرفية التاريخية للمفاهيم» ولا يعني هذا نفي «المثاقفة» أو نفي التلاقح الفكري التاريخي بل يعني ظاهرة المماثلة التي «تعلق الاختلافات الأولية وتخلط أوراق الأفكار والأزمنة والعصور فتصالح المتخاصم بدون مراعاة حدود النظام

---

(٢٧) راجع: كمال عبد اللطيف، «التمدن والتقدم: عوائق الحداثة السياسية في خطاب الطهطاوي» الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٧، كانون الأول ١٩٨٥، ص ٧٨ – ٨٨.

والترتيب وقواعد انتاج المنظومات النظرية». ويعطي عبد اللطيف أمثلة على هذا الخلط المفاهيمي والمقابلات عند الطهطاوي. مقابلة المساواة بأخوة العبودية الأمة والوطن، والمقابلات بين مصطلحات فقهية ومفاهيم سياسية حيث تتم مقابلة مفاهيم أصول الفقه وفروعه والعدل والإحسان بمفاهيم الحق الطبيعي والحكم المدني والحرية والمساواة. إن النتيجة هي إفقار للمفاهيم وتشويش على المفاهيم بمفاهيم وشروح، نشأ النسيج الأنواري بتركها وتجاوزها... وهكذا تفرغ مفاهيم طرفي المحاولة من محتواها فنواجه خليطاً مربكاً، خليطاً يدعم بؤس السياسة في لغتنا وفكرنا وينعكس بصورة أكيدة على ممارستنا السياسية(٢٨).

ويبدو أن ما يريد عبد اللطيف قوله هو أن ما غاب عن المصلحين النهضويين كان تاريخية المفهوم والبحث عن دلالاته الفلسفية وما يتخفى وراءه من مقاصد وأهداف وتجارب مجتمعية لها شروط مادية معينة هي ظروف تكوينها الخاصة في الزمان والمكان. إذن فإن إبراز المماثلات والمطابقات المفاهيمية لا بد أن تغيب عنه إشكالية التغاير والاختلاف بين النموذجين المجتمعين ـ المعرفيين اللذين تنتزع منهما تلك المفاهيم ليجري مقابلتها بما يراد منها في الجهة الأخرى مثل الثنائيات الشهيرة: التقدم ـ التمدن ـ الشورى ـ الديمقراطية وغيرها...

ويؤدي هذا الأمر الأخير، كما يقول مصطفى خلال إلى الإيحاء «بأن المواقف يحكمها التطابق لا التغاير، والتشابه لا الاختلاف... فلا يتم إبراز الغيرية الظرفية والحضارية. يهم المفكر هنا تحقيق القصد ولا يهمه البحث في الاختلاف(٢٩)». أما القصد لدى خير الدين التونسي أو الطهطاوي على سبيل المثال: فهو للتقدم أو التمدن الذي يسمح بالأخذ بأسباب القوة المادية

---

(٢٨) راجع: المصدر السابق، ص ٧٨ – ٨٦.

(٢٩) مصطفى خلال، «ثنائية التفكير في فكر خير الدين التونسي» **الوحدة**، السنة ٣، العدد ٣١ – ٣٢، نيسان ـ أيار ١٩٨٧، ص ٨٥.

والتنظيمية والعمرانية وذلك في سبيل استجلاب هذه الأسباب والعناصر التي توجد في أوروبا. وهكذا تصبح الحاجة ملحة إلى «أسلمة» كل القيم والمفاهيم والمؤسسات الأجنبية لكي يتم إعطاؤها شرعية، فكل ما وفد من مفاهيم ومؤسسات ليس أجنبياً وليس غريباً بل له سند شرعي تاريخي أصيل. «وهكذا يكون التقدم مستجلباً. ولكن استجلابه لا يناقض الإسلام لأن هذا الإسلام أصل له[٣٠]».

وبهذا الشكل يتم إذن عزل المسائل عن إطارها التاريخي المجتمعي الثقافي، هذه الثغرة المعرفية تحيلنا إلى ثغرة ثانية تتعلق بإشكالية «التلقائية» الطبيعية لعمل المنهج الليبرالي (الذي استقى منه مفكرونا أدواتهم المفاهيمية) وغياب رؤية الطابع التاريخي لهذا المنهج. يقول صفوت حاتم إن «الفكرة الأساسية للمنهج الليبرالي تقوم على أساس ما يسمى بالقانون الطبيعي... الذي يمكن تلخيصه بأن مصلحة المجتمع ككل تتحقق «حتماً» من خلال عمل كل فرد فيه على تحقيق مصلحته الخاصة...[٣١]».

لقد رتب الفكر الليبرالي، بناء على ذلك، نظريات متعددة في الاقتصاد والسياسة والديمقراطية وفي الأمة والقومية.. أما عن أثر الليبرالية في فكرنا المعاصر، فإن صفوت حاتم يصنّف المدارس التي تبنت هذا الفكر في مطلع القرن العشرين إلى ثلاث:

١ ـ مدرسة العلمانية الإسلامية وشعارها التحديث والعلمنة ومن روادها: محمد حسين هيكل، طه حسين، لطفي السيد وآخرون.

٢ ـ المدرسة المنادية بالتغريب والرافضة لروح التوفيق الإسلامي وهي أكثر جذرية من الأولى. من روادها: سلامه موسى، شبلي شميّل وفرح أنطوان.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٣١) راجع: صفوت حاتم، «الليبرالية العربية» الوحدة، السنة ١، العدد ٣، كانون الأول ١٩٨٤، ص ٣٤.

٣ ـ المدرسة الثالثة أو المدرسة القومية ويمثلها ساطع الحصري وقسطنطين زريق[٣٢].

إن مفكري الليبرالية العرب بتأثير من منطلقاتهم ومنهجهم الليبرالي راحوا يطرحون قضيتهم على مدى نصف قرن كما طرحت أوروبا شعارات: النهضة والتحديث التي طرحها رواد المدرسة الأولى أو شعارات التقنية والتنوير الغربي للعقول الشرقية والمبادىء الأوروبية بديلاً عن الثقافة الزراعية الغيبية وهي شعارات أطلقها رواد المدرسة الثانية أو «شعارات» الوحدة العربية التي أطلقها رواد المدرسة الثالثة.

إن طرح هؤلاء جميعاً لم ينج من ثغرة الفاعلية التلقائية المتضمنة في روح المنهج الليبرالي وقانونه الطبيعي. لقد رأوا في شعارات «البرلمانية التمثيلية والتعليم» وتطوير وضع المرأة والأخذ بالقيم الفكرية والسلوكية التي اتبعها الغرب والأخذ بمبدأ التصنيع، أن هذه السبل تؤدي «تلقائياً» إلى تطوّر المجتمع وتنقلنا «تلقائياً» إلى تطور وتقدم مشابه لأوروبا[٣٣].

وهكذا تؤدي النهضة والتحديث والإصلاح عملها «تلقائياً» وتفضي حتما إلى التقدم. وهكذا أصبح شعار النهضة فاقداً للمضمون إذا لم يتم تحديد القوانين الاجتماعية التي تتحكم بعملية النهضة أي القوى النهضوية ومعوقات النهضة. وقد يكون من أسباب ذلك الإغفال والتجاهل للعملية النهضوية المعقدة هو أن دعاة المنهج الليبرالي لم يستطيعوا استيعاب الطابع التاريخي للمنهج الليبرالي ذاته. فالمنهج في علم الاجتماع هو مجموعة القوانين التي تحدد منطق التغيير الاجتماعي وقواه ومضمونه في لحظة تاريخية معينة. هذه القوانين تتميز بصفتين لازمتين لكي تتحقق فاعليتها في الواقع.

أولاً: إن هذه القوانين تعبر عن الروابط الكامنة في الواقع المعاش نفسه

---

(٣٢) راجع: المصدر السابق، ص ٣٦.
(٣٣) راجع: المصدر السابق، ص ٣٧.

وليس واقعاً آخر. فالقانون هو تشخيص للحقيقة الاجتماعية المعاشة كما نراها وكما هي كائنة.

ثانيا: طابع هذه القوانين التاريخي لأن عملها مرهـون بشروط تاريخيـة معينة، وقوى اجتماعية شاخصة في لحظة تاريخية، ومن ثم فاعلية هذه القوانين لا تتحقق إلا بتـوافر شروطهـا. إن هذه المبـادىء المنهجيـة لم تكن شـاخصـة كحقائق موضوعية وواقعية في بنية الفكر الليبرالي العربي وعند معظم دعاته من المفكرين العرب(٣٤)..

إذن كان المصلحون النهضويون عاجزين عن رؤيـة «تاريخيـة» وبالتـالي «نسبية» وخصوصية للمنهج الليبرالي وارتباطه بحقبة معينة في مجتمعات معينة ممـا يفقده الشمـولية والتعميم. كـذلك كـانـوا عـاجـزين عن رؤيـة الخلفيـة الأيديولوجية للمنهـج العلمي الذي أرستـه الليبراليـة ولذلـك فلم يستطيعـوا إدراك أنه حين ننقل منهجاً ما إلى واقع مغاير للواقع الذي نما فيه فإننا نتجاهل كل الخلفيات الثقافية والاجتماعية التي تحكمت بـوجوده وهـذا ما سيعـود إلى أخطاء فادحة في أي حكم يتم إطلاقه على الواقع المعاش. وبناء عليه فإن نقل مفاهيم معينة يخلق بلبلة منهجية لا يمكن أن تقود إلا إلى الكثير من الإبهام.

من الذين تشكل مسألة الخلط بين أنظمـة معرفيـة مختلفة همًّـا معرفيـاً «ومنهجياً» لهم المفكر المغـربي علي أومليـل الذي يعتـبر أن لكل عصر نـظامه الثقافي ولكل ثقافة منطقها المتحكم بها، وأن انتقال المعـارف من نظام ثقـافي آخـر بدون استيعـاب الظرفيـة التاريخيـة والابستمولـوجيـة التي انتجت هـذه المعارف يفضي إلى انفصام هائل بين الفكر وسياقه الواقعي، فليس لأي مفهوم دلالة مطلقة فوق الثقافات المتغايرة والمتغيرة. ولذا فإن التجأت ثقـافة مـا إلى الاقتباس ففي داخل هذه الثقافة ينبغي البحث عن المبرر الذي أدى إلى ذلك. بالإضافة إلى أن ما تقتبسه لا يظل محافظاً على مدلـول أصلي أو مجـرد، فلكل

---

(٣٤) راجع: المصدر السابق، ص ٣٧ ـ ٣٨.

ثقافة حقلها المعرفي الخاص يتعلق بمدلول المفاهيم مهما كانت أنسابها. . إن هذا يطرح مسألة استعمال المفاهيم المقتبسة سواء من الغرب أو من الماضي، وهل استلهامها ممكن داخل ظرفية مختلفة عن تلك التي نشأت فيها هذه المفاهيم. في هذا الإطار يعتبر علي أومليل أن كل مفهوم هو صياغة نظرية لها «مقصد» وهذا المقصد هو الذي يعطي الدلالة الحقيقة للمفهوم. . . إن المفهوم إذن لا يكتسب معنى لذاته بل بحسب ما يقصد إليه. هكذا تتولد المفاهيم داخل ثقافة ما لتعكس الصور الأساسية التي تقيم بها هذه الثقافة علاقاتها مع الواقع[٣٥].

إن ما يقوله علي أومليل هو أن أي مبدأ ينتمي للنسق الفكري الليبرالي حين يخرج عن مجاله الأصلي فإن مقصده سيختلف بصورة جوهرية. ومن أجل قياس هذه القاعدة المنهجية حاول أومليل معالجة مجموعة من المفاهيم ومقارنة دلالاتها ومقاصدها في كل من الحقل المعرفي الأوروبي والفهم الإسلامي في كتابه القيم (**الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**[٣٦]) حيث عالج مفهوم الفطرة، الحالة الطبيعية ومفهوم التسامح ومفهوم الدولة. وعن علاقة الفكر العربي الحديث بالواقع العربي يقول أومليل، «إنها تتميز بتباعد هائل لأن هذا الفكر يلهث وراء مثال ولربما هنايكمن شقاؤه»، وهذا ما أسماه أومليل «بالذهن المهاجر» لأنه يرحل عن ماضي مدان يلتحق بفترة ماضية مصطفاة ثم يعود إلى مجتمعه، فيدعوه إلى أن يقوم بنفس الهجرة ليبدأ منها بناء المستقبل»[٣٧].

إن هذه الهجرة تنطبق بنظر أومليل على الاتجاه الإسلامي والليبرالي اللذين استغرقا في أطر مرجعية إسلامية أو غربية وتعاليا في ذلك على حركة المجتمع وديناميـة علاقاته وتحولاته. وهذه النظرة يأخذ بها المفكر المغربي محمد

---

(٣٥) نور الدين افاية، «المجتمع العربي بين الذهن المهاجر وتحدي الحداثة: قراءة لأعمال علي أومليل،» الوحدة، ٣١/٣٢، ص ١٧٧ - ١٩١.

(٣٦) علي أومليل، **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية**، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

(٣٧) نقلا عن: نور الدين افاية، مصدر سابق، ص ١٨٣.

عابد الجابري فهو يقول: «هكذا يلتقي السلفي والليبرالي الغربي على صعيد واحد. فكلاهما يرى النهضة في القفز على التاريخ لا في صنعه. الأول يراها في «العودة إلى طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف» والثاني يراها في العودة إلى المبادىء الأوروبية، ولنقل قبل ظهور الاستعمار. فالليبرالي العربي بشّر بالنهضة والتقدم بواسطة مركبات ذهنية تنتمي إلى الحاضر الأوروبي وجدها خارج تاريخه جاهزة [٣٨]». وهكذا نرى أن الليبرالي أيضاً يتعلق بأطر مرجعية ماضوية، أي أنه بمعنى من المعاني سلفي ولكن سلفه الصالح هو في الماضي/التراث الأوروبي وهذا مما يزيد من شقائه. إن سلفه هو روسو وفولتير ولوك وميكافيللي وغيرهم من أقطاب الفكر الأوروبي الحديث.

ويقول علي أومليل عن تجربة المثقف الليبرالي: «حين يركب المثقف متن ثقافة أخرى يتخذها مطيته للهجرة. آنذاك يتغيّر مفهوم «الموقع الأصلي» و«المهجر» معاً. في الهجرة المكانية يحمل المهاجر معه حلم العودة إلى موقعه الأصلي وإلى موطنه الذي أصبح يحمله معه كعلاقة اختلاف، أي حالة توتر بين هويتين لا تتطابقان، هوية المهاجر الأصلية والهوية الثقافية لموقعه الجديد ـ المهجر. «إن هذا الفكر يستبعد المجتمع كقوانين وكحركة ويقصي التاريخ كبعد مكوّن لفعالية الفكر ويتسامى عن المجتمع. هذا ما يطلق عليه اسم «الوعي الشقي» الذي ينفصم عن واقعه ويتعلق بمثال خارج عنه وكلما بعدت المسافة بينهما كثر الرفض والشكوى حتى ينتهي المثقف إلى استعجال التغيير بالعنف وهو ما يفسح الطريق إلى الاستبداد»[٣٩].

إن المفكر الإصلاحي يكاد لا يلم بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي للغرب الحديث فحسب، بل لا نجده ملماً بتاريخ النظم السياسية الأوروبية نفسها. إنه فقط يتداول أفكاراً انتزعت من سياقها ومن نظامها لتستعمل في

---

(٣٨) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥، ص ٣٦ ـ ٣٨.

(٣٩) نقلا عن: نور الدين افاية: «قراءة لأعمال علي أومليل» مصدر سابق، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

الدعوة وفي البحث عما عسى أن يكون قد سبق إليه من مثيلاتها في المأثور أو التراث. . لكن المفاهيم الأجنبية التي لجأ إليها مفكرو الإصلاح الإسلامي الحديث والمتعلقة بالتنظيم المدني للمجتمع والسياسة قد انتهت في مجالها الأصلي إلى الانفصال عن دلالتها الدينية، هذه المفاهيم التي صاغت فلسفة مستقلة تتعلق بمجتمع مدني هي التي تلقاها مفكرو الإصلاح الإسلامي وسعوا إلى إدراكها بواسطة مفاهيم ما زالت مرتبطة بدلالة دينية. . كان على مفكري الإصلاح أن يجدوا لها المرادف الإسلامي وأن يعدلوها. من هنا قلق العبارة في الترجمة والتأويل ومن هنا سوء التفاهم بين هذه المرادفات: الديمقراطية/الشوري. نواب الأمة/أهل الحل والعقد. حرية الفكر/الاجتهاد(٤٠). إن هذه الاقتباسات تغيب عنها الأصول والمقاصد. المطلوب هو أن نتبيّن بوضوح الأصول المختلفة لكل المفاهيم الأجنبية المقتبسة والمفاهيم التي يلتجأ إليها من المأثور وذلك أمر ضروري لجعل عملية الاقتباس عملية واعية وفعّالة. إن عملية فك التشابك الواقع في المفاهيم المتداولة هو عملية نظرية ضرورية(٤١).

ضمن هذا الإطار وفي دراسة للتجارب النهضوية يقول المفكر المصري طارق البشري بأنه «ليس من المحتم في إطار المعاصرة أن يكون العصر الحديث الأوروبي يتطابق أو يتماثل أو يشبه العصر الحديث لدى العرب والمسلمين». (هنا فإن ما في الذهن هو قياس النهضة العربية على النهضة الأوروبية) فإذا نظرنا إلى العصر لا بحسبانه التواكب الزمني ولكن باعتباره جملة من الظروف والأوضاع التاريخية والحضارية والثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية في وقت ما، أي عنصر قد تتغيّر وظيفته بتغيّر الظروف والأوضاع التي ينشأ فيها(٤٢)».

---

(٤٠) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ص ٢٤ ـ ٢٧.
(٤١) راجع: علي أومليل، المصدر السابق، ص ٨٢.
(٤٢) طارق البشري: «نحن بين الموروث والوافد»، **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ٥٨، كانون الأول ١٩٨٣، ص ١٣٠.

ويمضي البشري في إعطاء أمثلة من تاريخ محاولات الإصلاح، كضرب الإنكشارية وإصلاحات مدحت باشا والإنقلاب الدستوري ضد الاستبداد الحميدي على يد الجيش. وكل هذه الأمثلة وأمثلة أخرى مستمدة من التجربة المصرية والتركية التي بلغت الذروة في تقليد النموذج الغربي ليبيّن كيف أنه «يمكن للإصلاح أن يكون ضالاً أي لا يفضي في السياق المأخوذ إليه إلى الأثر الذي كان مرجواً منه فضلاً عن إمكان إفساده بعضاً من أركان النسق السياسي والاجتماعي القائم. صحيح أن العصر الأوروبي هو نفسه العصر العثماني والمصري ما دام شملها القرن التاسع عشر ولكن النماذج التنظيمية والفكرية لا يمكن أن تتمرد على انساقها وسياقها لتصير باسم وحدة العصر جديثة صالحة في ذاتها أو قديمة في ذاتها... تظل العبرة في فاعلية الإجراء المتخذ بقياس أثره في البنيان السياسي والاجتماعي أو الاقتصادي القائم[٤٣]».

ولكن.. وعودة إلى السؤال الأساسي: ما هي النهضة؟.. وما هو فكر النهضة؟ يقول برهان غليون «إن النهضة هي مجرد وصف لحالة أو لإشكالية هي إشكالية مبنية على طرح يمثل المفاهيم والأزواج المفهومية: (التقدم والتأخر، الأصالة والمعاصرة، العرب والغرب، العلم والدين، العقل والنقل). إن فكر النهضة ليس فكراً متجانساً، لكنه يعالج الإشكاليات المشتركة التي ذكرناها، أي إشكالية كيف يستطيع العالم العربي أن يجدد نفسه ومكانته في هذه الفترة من الزمان بالمقارنة مع ما حصل في الغرب، وبالتاريخ العام الذي أصبح إلى حد كبير محكوماً بتاريخ الغرب وسيطرته». يضيف غليون: «.. كانت المصطلحات المستعملة في كتابات ما نسميه بعصر النهضة هي التقدم، التمدن، الترقي، والشخوص إلى أعلى... ما هو مأزق فكر النهضة في تلك الفترة؟ إن هذا المأزق هو الاعتقاد بأننا لو أخذنا نفس مبادىء الأوروبيين لتقدمنا. بمعنى أننا بهذا الاعتقاد الغينا التاريخ والغينا العلاقة التاريخية بيننا وبين الغرب والغينا أيضاً كل صيرورة المسلسل التاريخي

(٤٣) طارق البشري، المصدر نفسه، ص ١٣٢ - ١٣٣.

والاجتماعي الذي أدى في أوروبا إلى ظهور الثورة الصناعية والثورة السياسية[٤٤]». كانت النهضة وخطابها الفكري الثقافي، إذن، تعبيراً عن فهم أو رؤية معينة لكيفية الخروج من وضع أو حالة سلبية وتجاوزها ولكن المشكلة كما يقول برهان غليون في كتابه **اغتيال العقل** أنه «عندما تتعرض ثقافة ما إلى دفق متواصل من مفاهيم وأفكار جديدة لا تستطيع أن تقاومها ولا أن تستوعبها في أطرها النظرية يحصل أحد أمرين: إما أن تتفكك وتنحل كثقافة مستقلة متكاملة وذات انسجام ذاتي، أو أن تعدّل من آلياتها وتكيّف نفسها مع المفاهيم والأفكار الجديدة حتى لو جاء ذلك على حساب التحامها بالواقع والتصاقها به[٤٥]».

كذلك فالمفاهيم العقلية عند غليون هي «إصطلاحات مجردة تتغيّر وتتبدل بتغيّر الوقت وميدان المعرفة وموضوعها. ولها معانٍ متعددة تأخذها من سياقها الموسوعي ومن سياقها المعرفي أي من حقل العلاقات الذي يربطها بمفاهيم أخرى، في نظام فكري معيّن ومن سياقها الاجتماعي وما يضفيه عليها من محتوى إيحائي ورمزي ولذلك لا تستخدم المفاهيم دائماً بنفس المعنى ولا توحي بنفس الإيحاءات فللمفاهيم معنى متباين يقتضي من المفكر اخضاعه دائماً للنقد وعدم الوقوع بـ«وثنية المفهوم[٤٦]». ويحدث العجز الذي تعاني منه ثقافة تستقي قيمها من ثقافة أخرى لا صلة لها بها «لأن العقل لا يستطيع أن يرد إلا على متطلبات واقع يسيطر عليه ويتحكم به ويكون هو نفسه جزءاً منه، وإلا فهو بالضرورة وعي العجز وإدراك القصور[٤٧]». فماذا كان مصير كل المفاهيم والرموز والنظم المادية والذهنية؟ هل استطاع نظام العقل باعتباره محرّك الثقافة أن يهضمها ويستوعبها ويدمجها في الثقافة العربية أم لا؟ يبدو أن الواقع كان

---

(٤٤) برهان غليون، مداخلة في ندوة مجلة الوحدة حول «تصورات جديدة للنهضة العربية» **الوحدة**، العدد ٣١ ـ ٣٢، صفحة ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٤٥) برهان غليون، **اغتيال العقل**، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥، ص ٥٨.

(٤٦) المصدر السابق، ص ٥٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

يتفلت من بين النظام العقلي الثقافي التقليدي: فكل ثقافة كما يقول غليون هي «بنت مجتمع وبيئة محلية وتاريخية وهي استجابة للمشاكل التي يطرحها وجودهما وآليات للإجابة عليها. . . وكل توازناتها الذاتية قائمة على التوفيق بين معطياتهما ومستمدة من قضاياهما ومرتبطة برموزهما وهذا يعني أيضاً أن للثقافات شخصيات متميزة لا يمكن الخلط بينها[٤٨]» والحالة هذه فإن الفكر، فكر نهضة وفكر الأنوار، الفكر الليبرالي، «يجب أن يكون معياره الواقع الاجتماعي والتاريخي»، فليس هناك فكر خاطىء في ذاته، إنما يجب البحث في المغزى الحقيقي لهذه الأفكار في النظام الاجتماعي الذي يبرر وحده وظيفة ومكانة هذه الفكرة أو تلك وعملها ولماذا ظهرت[٤٩]. هذا يعني أنه علينا أن نبحث عن المقصد الوظائفي لفكر ما ودوره في الواقع المعاش والظرف التاريخي الذي يدخل فيه هذا الفكر أو ذاك إلى المجتمع. . وعودة أخيرة إلى موضوعة المفاهيم إذ أن النهضة الفكرية الحقيقية تحتاج إلى تحرير المفاهيم من مدلولاتها السابقة لأن هذه المفاهيم تأخذ دلالات متجددة، جديدة كلياً أو جزئياً إذا نُزعت من حقلها المعرفي ووُظفت في حقل آخر أو إذا أُعيد استخدامها في سياقات أخرى أو إذا ما ارتبطت بمنظومة فكرية مخالفة للمنظومة الأولى. .

نخلص إلى القول إن القراءة المعرفية ـ الثقافية للنهضة تظل ناقصة إلا إذا أحالتنا إلى القراءة السياسية المجتمعية بأوسع معانيها.

ثالثاً: الأبعاد والمستويات السياسية المجتمعية للقراءات حول النهضة

نقصد بهذه المستويات، علاقات القوة القائمة بين أطراف تشكل المفاصل الرئيسية لعملية النهضة والتقدم والحداثة، هذه الأطراف هي ثلاثة: المجتمع ـ الدولة ـ الغرب.

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(٤٩) برهان غليون، مجتمع النخبة، مصدر سابق، ص ٥٦.

إن أنماط هذه العلاقة وتشابكها في كل مقعد وضمن ثنائيات ثلاث أيضاً ـ الدولة ـ المجتمع، الدولة ـ الغرب، المجتمع ـ الغرب، هي التي كان لها الأثر الأكبر في التأثير على العملية النهضوية رؤية وتنظيراً وتطبيقاً. إن ظرفية علاقات القوة هذه تحكمت في «ميكانيزمات النهضة».

يقول محمد عابد الجابري أن «البحث في السؤال النهضوي: لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا، وبالتالي كيف ننهض وكيف اللحاق بركب الحضارة الحديثة معناه البحث في آليات وميكانيزمات العملية النهضوية. فليس هناك قانون عام واحد يعبّر عن ميكانيزمات النهضة في كل العصور والأوطان، لكن يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت عن بداية انطلاق بالدعوة إلى الانتظام في تراث... وبالضبط للعودة إلى الأصول. فالسؤال النهضوي لا يتنكر للماضي ككل بل بالعكس أنه إذ ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب ليحتمي بالماضي البعيد الأصيل ليوظفه لصالح النهضة أي لصالح مشروعه المستقبلي[٥٠]» وبعد أن يحلل ظروف ومعطيات النهضتين العربية ـ الإسلامية والأوروبية الأولى يصل إلى حقيقة تاريخية وهي «إن ميكانيزم الرجوع إلى الأصول سواء في النهضة العربية الأولى التي قادها الإسلام أو في النهضة الأوروبية الحديثة ما كان يمكن أن يتخذ شكل الرجوع إلى الماضي من أجل تجاوزه هو والحاضر إلى المستقبل لولا غياب الآخر أي التهديد الخارجي. هكذا تتغيّر ميكانيزمات النهضة عند وجود الخطر الخارجي لتصبح ميكانيزمات دفاعية حيث تلتجىء الذات إلى الماضي وتحتمي به لتؤكد من خلاله وبواسطته شخصيتها لذلك يعمد الإنسان إلى تضخيمه وتمجيده ما دام الخطر الخارجي قائماً.. إن الظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من ميكانيزم النهضة فيها ميكانيزماً للدفاع أيضاً.. إن دور العوامل الداخلية في اليقظة كان ثانوياً ولم يكن محركاً

(٥٠) محمد عابد الجابري: «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر صراع طبقي أم مشكل ثقافي» المستقبل العربي، العدد ٦٩، تشرين الثاني، ١٩٨٤، ص ٥٤ ـ ٦٠.

أساسياً، بل يمكن القول إن العامل الخارجي المتمثل في التحدي الأوروبي بمختلف أشكاله هو الذي حرّك العوامل الداخلية والاقتصادية منها والاجتماعية[٥١]. . »ويشدد الجابري على الطبيعة المزدوجة للعامل الخارجي أي صورته كعدو غابر وصورته كنموذج مغرٍ للحداثة والتقدم بكل قيمها العصرية[٥٢].

إن النهضة والتقدم هما النموذج الأوروبي الماثل أمام المصلحين والمفكرين العرب في عصر النهضة بكل نظمه ومؤسساته وقوانينه. وهذا النموذج ينظر إلى الماضي، إلى التراث نظرة سلبية باعتباره «داخلاً في عملية الصراع الاجتماعي». وباحتداد هذا الصراع واتضاحه تتبيّن الطبيعة الجزئية لتراث كان معتبراً أنه تراث الجميع، ويشبع الارتياب ليتناول المعارف والقيم الموروثة. هذه كلها تسند معنوياً نظاماً من علاقات مجتمعه أصبح الآن مهدداً وبالتالي فإن الفئات التي كان النظام التقليدي ضامناً لسيادتها (الفئات الارستقراطية) هي التي من مصلحتها الدفاع عن التراث (بوجه طبقة وسطى نامية كان التراث بالنسبة إليها جهازاً من معارف وقيم ونمطاً في السلوك عليها أن تتجاوزه). ولكن الأمر يختلف حين يتعلق بمجتمع واقع تحت الضغط الأجنبي، فكما أن ضرورات دفاع هذا المجتمع عن نفسه تجعله يعطي الصدارة لقيم التوحيد على قيم التعدد، والانسجام على التمايز، فالتراث هنا يلتجىء إليه الجميع ويستثمرونه حسب ما يفرضه ظرف الضغط والتحدي كما يقول علي أومليل[٥٣].

لكن القضية بالنسبة لنا هي أبعد من هذا وهي أبعد من مسألة علاقة التراث والأصول بعملية النهضة. إن عملية النهضة وميكانيزماتها قد تأسست على

---

(٥١) نفس المصدر، ص ٦٣ ـ ٦٤.
(٥٢) نفس المصدر، ص ٦٥.
(٥٣) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، مصدر سابق، ص ١٤.

صورة كلاسيكية في معظم الكتابات[٥٤] التي تناولت الفكر العربي - الإسلامي في عصر النهضة على أشكال يعبر عنها أحمد صدقي الدجاني بقوله: «معلوم أن مواقف محددة تبرز في مجتمع الحضارة المتأثرة إزاء الحضارة المؤثرة، وقد شرحها دارسو الحضارات وفي مقدمتهم توينبي: فهناك الرفض المطلق.. ويدفع إلى الانكماش وإلى الانكفاء بالتراث واللجوء إلى الماضي. وهناك موقف القبول المطلق لكل ما تأتي به الحضارة الجديدة والحافز إليه الاعتقاد بأنه وحده كفيل بالحفاظ على الكيان ومسايرة الزمن وتحقيق التقدم. وبين هذين الموقفين المتناقضين مواقف مختلفة تتباين في مدى الرفض والقبول. هذه المواقف هي الغالبة عند تواصل الحضارات وتفاعلها.. وإليها ينتمي الكثرة من أبناء المجتمعات المتواصلة وهي تتفق على الأخذ والاقتباس من الجديد والجمع بينه وبين القديم وتقرن بين الأصالة والمعاصرة ولكنها تختلف أحياناً في الهدف وأحياناً في الوسيلة[٥٥]».

إن هذا التقسيم الثلاثي: تقليدية محافظة، تحديثية تقدمية وموقف توفيقي إصلاحي يتكرر بأشكال وتسميات أخرى لدى عدد كبير من دارسي عصر النهضة واستجاباته للتحدي الغربي.

نأخذ مثلاً معبراً من المدرسة المنادية بالتغريب والرافضة لروح التوفيق. ففي رد سلامة موسى على سؤال طرح عليه حول أنه:

«هل ينبغي لأهل الأقطار العربية اقتباس عناصر المدنية الغربية وبأي قدر وبأي حد يجب أن يقف هذا الاقتباس؟».

أجاب موسى «إن علة الأقطار العربية ورأس بلواها أننا ما زلنا نعتقد أن هناك مدنية غير المدنية الأوروبية، فلا نتقبل مبادىء البرلمانية والديمقراطية والاشتراكية وهذه مبادىء لم تعرفها آسيا أُمّ الاستبداد الأوتوقراطي، في

(٥٤) من هذه الدراسات: البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، وهشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب** وعلي المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**...

(٥٥) أحمد صدقي الدجاني، «الفكر الغربي والتغيير في المجتمع العربي»، في التراث وتحديات العصر: الأصالة والمعاصرة، المستقبل العربي، العدد ٦٩، ص ٢١.

الحكومة والدين والأدب والعلم مع أنها لب النجاح القومي»، «ليس هناك حد يجب أن نقف عنده في اقتباسنا من الحضارة الأوروبية والحقيقة كما قلت إن في العالم العربي صراعاً بين المبادىء الآسيوية التي ينصرها ويذود عنها رجال الدين والمبادىء الأوروبية التي تدين لها وتعمل على نشرها طبقة صغيرة عدداً ولكنها كبيرة حرمة وجاهاً باعتبار أن في يدها مقاليد الحكم، فهذه الطبقة تستطيع أن تحضر العالم العربي بسن قوانين كأن تعاقب مثلاً المرأة المتحجبة. . ولا قبل لنا بانتظار التطور الاجتماعي لأن العالم يثب نحو الأمام[٥٦]» نص طويل وواضح أوردناه نظراً لأهميته ودلالاته الخطيرة لأننا نعتبره يمثل جوهر ما وصل إليه مسار الفكر الإصلاحي الليبرالي.

الجدير بالذكر أن تطور مراحل الفكر الليبرالي ابتداء من الفكر الديني الدفاعي والتوفيقي وصولاً إلى الفكر الدهري العلماني المتغرب التابع لم يحصل فقط بتتابع زمني بين جيل وجيل أو بين مدرسة ومدرسة بل أنه قد حصل داخل المدرسة الواحدة وحتى الشخص الواحد: من هذا المنظور يتمتع قاسم أمين (١٨٦٣ - ١٩٠٣) بقيمة تمثيلية خاصة بالنسبة إلى عصر النهضة. فمن ناحية عبأ عصر النهضة نفسه للمنافحة أي الدفاع عن القيم الموروثة عن الماضي الزاهي وللتأكيد على استمرارها في الفاعلية وعلى قدرتها على المواجهة كما جاء في كتابه (المصريون: رد على الدوق دراكور ١٨٩٤) ومن ناحية أخرى صب عصر النهضة جهوده على النقد، أي تشريح مظاهر التأخر في المجتمع العربي. . . وعلى ضرورة التعبير في الفكر والواقع حتى يستوي الشرق من جديد نداً للغرب، كما جاء في كتابيه «تحرير المرأة» ١٨٩٩ و«المرأة الجديدة» ١٩٠٠ وما بين الكتاب الأول والثالث مسافة زمنية قصيرة هي ست سنوات،

---

(٥٦) ورد نص السؤال والجواب في: عيسى النصراوي، سلامة موسى والمدنية الأوروبية، الوحدة (بيروت) السنة ١، العدد ٥ أيلول ١٩٨٠، ص ٣٠. ومجلة الوحدة هذه صدرت منها ستة أعداد فقط سنة ١٩٨٠ عن دار طريق الوحدة بيروت، وهي غير مجلة الوحدة الصادرة من المجلس القومي للثقافة العربية في الرباط ولذلك سيجري التمييز بينهما من خلال ذكر بيروت كمكان صدور المجلة الأولى عندما نستشهد بمقالات منها.

تشكل انقلاباً مفاجئاً دونما تمهيد وهو انقلاب في التقييم. وكما في كل جرح نرجسي في علم النفس الفردي والجمعي، لم يكن أمام الرد على هذا الجرح (التأخر التاريخي بوجه التقدم الأوروبي) إلا أن يتخذ أحد شكلين: إما محاولة إنكار الجرح بالذات أو محاولة إبرائه ولأمه[٥٧].

في الكتاب الأول يأسف قاسم أمين أن تكون النظرة الأوروبية المرتابة قد غزت منذ فترة عقول المسلمين وجعلتهم للأسف يهجرون تقاليد الإسلام القديمة ويدعون إلى أن تنقلب الآية وتضع أوروبا نفسها في مدرسة الإسلام وتنظيمه الاجتماعي. ويسأل: «لماذا لا تأخذ أوروبا من الإسلام الدواء الذي يذهب مرضها». قاسم أمين يتكلم في هذا النص بلسان جميع المنافحين منذ أن أوجد الجرح النرجسي ضرورة المنافحة[٥٨] لكن المفاجأة تحصل في كتبه الأخرى حيث ينصرف إلى تجريد الحضارة العربية الإسلامية من محاسنها في النظرية والممارسة معاً وإلى إحصاء مثالبها في كل ميدان. فهو يعيب على هذه الحضارة أنها لم تعرف النظام السياسي المقنن الذي من شأنه أن يحد اعتساف الحاكم، وينكر أن تكون هذه الحضارة قننت العدالة أو عرفت قانوناً للعقوبات.. وأنهم (المسلمين) ما كانوا يعرفون العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لأن هذه العلوم حديثة العهد وينكر أن يكونوا عرفوا الحياة العائلية وينكر أن تكون هذه الحضارة أبدعت أي نظرية أخلاقية، وتصبح الحضارة العربية الإسلامية حضارة فقه في حكم تجريمي كلي يضعها بالمقابلة مع حضارة أوروبا التي هي حضارة علم. يعلق جورج طرابيشي على هذا التحوّل بالقول «وكأن قاسم أمين لم يجد مخرجاً لمأزقه وجرحه غير أن يتقمص في نهاية المطاف شخصية جارحة وهذا ما يسميه علماء النفس تماهياً مع المعتدي» وينهي أمين الفصل الأخير من كتابه الأخير بهذه المفارقة: «لن تكون مصر مصرية إلا إذا

---

(٥٧) انظر: جورج طرابيشي، «عصر النهضة والجرح النرجسي، نسوية قاسم أمين بين المنافحة والنقد،» **الوحدة**، العدد ٣١ - ٣٢، ص ١١٦.

(٥٨) المصدر السابق، صفحة ١١٧ و١٢٥ - ١٢٨.

تأوربت وتغربت» ووصل الأمر بقاسم أمين إلى تحطيم واحد من الدفاعات الأكثر كلاسيكية التي حاولت بها الحضارات والثقافات الشرقية الجريحة تضميد جرحها النرجسي في مواجهة الحضارة الغربية الغازية لها في عقر دارها، ونعني به الدفاع (المنافحة) الذي يقوم على الاعتقاد بأن الغرب لم يتفوّق إلا في الماديات بينما يبقى التفوّق الروحي من امتياز الشرق. لقد أصر أمين على بيان تفوّق الحضارة الغربية حتى في المضمار الروحي والأخلاقي.. هناك عند قاسم أمين نجد تحقيراً للذات وتقريظاً للآخر. لكن ما يلفت النظر في نص قاسم أمين عندما يقابل بين عادات الغربيين وأخلاقهم وبين عادات الشرقيين وأحوالهم هو أصراره المتعين لا شعورياً في تقديرنا، على كيل الوقائع بكيلين: فهو فيما يتعلق بالغربيين يرى أخلاقهم رؤية فينو ـ مولوجية خالصة (من شأن الفينو مولوجية أن تصون مثالية الظاهرة المدروسة) ويمتنع عن البحث في تعليلها السوسيولوجي (من شأن السوسيولوجيا أن ترد الظاهرة المثالية إلى أسباب أكثر واقعية) أما عندما يتناول الحياة الخلقية للشرقيين فأنه يرفض أن يتناولها في فينومولوجيتها بل يصر على التحري عن الأسباب السوسيولوجية لواقعة مثالية كواقعة الكرم الريفي ليعزو إليها سبباً تسفيلياً مثل حب الشهوة[٥٩]. قد يمكن مقارنة هذه الحال بمركب نقص تجاه الآخر. هل أن الجرح النرجسي العميق هذا سببه أن الحضارة الغربية لا تترك لنهرنا (أو سياقنا ونمطنا التاريخي ـ المجتمعي) من خيار آخر غير أن يكون رافداً؟ لعل الجرح النرجسي هو أن يصير النهر مجرد رافد وأن يكون مفتقداً أيضاً إلى تعيين مجراه[٦٠].

في القسم الأول من هذا الفصل (حول الجانب المعرفي ـ الثقافي من فكر النهضة) حاولنا أن نتطرق جزئياً إلى فكر الموقف التوفيقي، أي إلى التيار الإصلاحي ـ الإسلامي ـ الليبرالي لنشير إلى أن هذا الموقف لا يندرج كموقف مستقل متماسك متسق البنية فكرياً وثقافياً لأنه ليس صاحب مقالة مستقلة به.

---

(٥٩) سهيل القش، في البدء كانت الممانعة، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٦٠) راجع أيضاً: المصدر السابق، صفحة ٣١.

فالخلط المفاهيمي يربك الفكر والثقافة ولا يؤسس لمقالة مستقلة إلا كردود فعل ومقاصد وحاجات لا تتراكم بشكل إيجابي كشكل منفصل واعٍ بل تظل عملية انتقائية تجميعية رجراجة.

إن عملية النهضة ليست عملية ذاتية تتعلق بذات كانت تعاني نقيض النهضة أي الكبوة فأرادت النهوض عبر مشروع تغيير فكري تنويري فقد انتهى هذا المشروع عملياً بخضوع دول عربية للاحتلال الغربي الاستعماري وخاصة في مصر ١٨٨١. عندها انتهت الإشكالية النهضوية وبدأت مرحلة تاريخية ثانية. ويمكن أن تمتد إشكالية النهضة وصولاً حتى الحرب العالمية الأولى حيث عم الاحتلال الأجنبي. وبقي الموقف حتى ذلك الحين ـ الموقف الوسطي ـ سيد الوضع فكرياً وثقافياً ولكن سرعان ما انزلق وتكيّف مع ضرورات الوضع السياسي العام الناشيء وإذا بالفكر اللاتوفيقي بمختلف اتجاهاته العلمانية والمتغربة والقومية يصبح سيد الموقف.

تصادفنا في تحديد ميكانزم النهضة وتقييمها وقراءتها مسألة أساسية تتعلق بتحقيب الفترات التاريخية وتصنيف الاستجابات والتيارات الفاعلة على المستوى السياسي والثقافي. إن هذه المستويات التاريخية والسياسية والثقافية تتداخل أحياناً وتتعارض أحياناً أخرى ولكن في جميع الأحوال تبقى القراءات المختلفة لتلك التصفيات والتحقيبات غير معبرة عن «وعي الذات» بل هي تكرار لوعي «الغالب» أي الغرب في هذه الحالة، وما يقدمه من «صورة» عن وعينا لذاتنا، فالغالب والحالة هذه هو الذي يملك حق تسمية المغلوب كما يقول سهيل القش «إن مقياس قراءات تاريخ الفكر منذ بداية النهضة واليقظة تكرار محلي يستعيد مسلمات يقدمها الغرب الغالب[٦١]»، فالمثقف العربي المغلوب والمنطلق من هزيمته سلفاً أمام الآخر واعتراف بعبوديته للآخر وقبوله بتسميات وتصنيفات هذا الآخر لمسار وعيه، هو الذي يبدأ تاريخه من خلال العلاقة بين

---

(٦١) المصدر السابق، ص ١٩ ـ ٢٠.

ذاته الضائعة والغرب وهي المقولة المركزية التي تحكم نظرياً إشكالية الاستشراق ونسخته الباهتة لدى فئات متعددة من المثقفين العرب[٦٢] إن المسألة هي إذن مسألة غلبة شاملة على المستويات العليا الحضارية ـ السياسية، هذه الغلبة بما لها من تنظير أيديولوجي هي التي تشكل مرجعاً للقراءات التي أسست لوعي زائف للذات لا يتطابق دائماً مع الواقع التاريخي ـ المجتمعي. علينا إذن فك الإرتباط بين ميكانيزم النهضة كمحاولة وتجربة تاريخية واقعية وبين ما يسمى الفكر العربي الحديث بقراءاته التي لا يمكن أن توصف بالبراءة ولا بالتفلت من الأطر المرجعية النظرية والمنهجية التي تأتي من خارج النسق التاريخي المجتمعي الذي يجري تقييمه وقراءته وتفكيكه. إن السؤال المطروح هو هل يمكن اكتشاف المنطق الداخلي للنسق العربي ـ الإسلامي الذي حصلت داخله تجربة النهضة أو اليقظة؟ هل يمكن إيجاد معايير خارج القوالب الفكرية والنظرية الأوروبية التي تسعى إلى إلغاء تاريخنا واختزاله أي إلى تكرار ممل لتجارب أوروبية في القرون الوسطى وما بعدها؟ هل يمكن قراءة سياسات النهضة بالاستناد إلى معايير تلتقط جدلية الصراع والتفاعل التناحري بين الغالب والمغلوب؟

من الغالب ومن المغلوب؟ والأهم من هذا كيف تتشكل خيارات الغالب في مواجهة المغلوب؟

---

(٦٢) راجع أيضاً: المصدر السابق، ص ٣١.

الفصل الثالث

في التجربة التاريخية

أولاً: المجتمع والدولة لحظة الاصطدام والوعي بالغرب

١ ـ نموذج محمد علي/الطهطاوي

كان رفاعة الطهطاوي «الحليف الثقافي» لمحمد علي باشا ومشروعه السياسي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٩) لكنه كان حليفاً تابعاً.

قد يقال أن المشروع الثقافي اصطدم بالمشروع السياسي لجهة طغيان الأخير وتعسفه وقيامه على السخرة والطغيان وكم الأفواه، الأمر الذي تؤكده كتابات رفاعه في دعوته إلى العدل والمساواة والحرية. . لكن هذا يؤكد مشكلة انفصال ضمن غاية واحدة وإصرار المثقف على عدم التلوّث بالوسيلة التي وضعته حيث هو أي عدم التلوّث بالسياسة[٦٣] فأين الثقافة ودورها في مشروع محمد علي بناء الدولة الحديثة العصرية ؟ ولكن بما أن للسياسة أولوية في تحديد الدور الثقافي، وجب علينا تحديد مشروع محمد علي وماهيته. إن السؤال الذي سنحاول الإجابة عنه أولاً هو: هل يمكن اعتبار حركة محمد علي باشا حركة قومية من أجل بناء «الدولة القومية» أي الدولة ـ الأمة؟؟ وهل تنتظم هذه الحركة في صراع قومي ضد الاستعمار التركي؟ وبالتالي هل هي حركة استقلالية عن السلطنة العثمانية؟

---

(٦٣) انظر: حازم صاغية «سؤال حول فكر النهضة العربية،» الوحدة، (بيروت)، السنة ١، العدد ١، آذار ١٩٨٠، ص ٩٧.

يقول عادل حسين «إن مصر كانت دائماً جزءاً من وحدة سياسية أوسع أحياناً تكون هي مركز الوحدة وأحياناً أخرى لا تكون. ويكمن الفارق في أنها إذا كانت المركز كانت سلطة حاكمها تمتد إلى تقرير السياسة الخارجية سلماً أو حرباً.. وكان الأمر ينتهي عادة إلى قيام الحاكم في الدولة الأوسع بمهمات السياسة والعلاقات الخارجية ويظل القائم على الإدارة المصرية مسؤولاً عن مهمات الإدارة الداخلية.. في ضوء الخلفية العامة نذكر أن محمد علي (في النصف الأول من القرن التاسع عشر) حاول أن ينقل مركز الوحدة السياسية الأوسع من الإستانة إلى القاهرة (مرحلياً أو كمحط دائم) وهذا يعني أن يتحوّل الوالي إلى «سلطان»[٦٤]».

إننا نحاول إعادة النظر في هذه المسألة طبقاً لقوانين الداخل والخارج وصراع العصبيات التي تميّز بها النسق التاريخي العربي ـ الإسلامي. «لقد كان من الممكن لولا التدخل الأوروبي ـ الذي كان محتماً أن تقوم ربما دولة علوية أو سلطنة علوية يكون مركزها القاهرة بدل اسطنبول وتكون هذه السلطنة الجديدة هي إحدى السلطنات البديلة التي تبرز في سياق حركة الاجتماع الإسلامي وقوانينه الداخلية.. بديلة بطابعها الوحدوي الذي لا يعترف بحدود جغرافية وسياسية في المناطق التي خضعت تاريخياً للدولة الإسلامية إلى ما يسميه الفقهاء دار الإسلام[٦٥]». إذن فالعوامل التي حجمت مشروع محمد علي باشا وأعطته طابعاً إقليمياً عربياً ثم مصرياً هي عوامل أوروبية خارجية حالت عبر حساباتها الاقتصادية والاستراتيجية دون ذلك.

ويقول وجيه كوثراني: «إن فكرة الدولة العربية لم ترد في مراسلات محمد علي باشا وابنه بل جل ما ورد مداولات في موضوع احتمال إسقاط السلطان في

---

(٦٤) عادل حسين: «المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية،» أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٦٥) وجيه كوثراني، «العثمانية من السلطنة إلى الدولة القومية،» الفكر الإسلامي المعاصر، العدد ٣، تموز ١٩٨١، ص ٩٥.

اسطنبول أما صيغة «إقامة مملكة عربية مستقلة على رأسها محمد علي فلا نجدها في رسائل وبيانات محمد علي. إنها تتكرر فقط في محادثات وخطابات الدبلوماسية الأوروبية: روسيا ـ النمسا ـ بريطانيا ـ فرنسا وخاصة هذه الأخيرة التي اقترحت أن تضم باشوية محمد علي مصر وبلاد الشام (حتى حدود طوروس) كما اقترحت أن تبقي الباشوية العربية هذه تابعة للسلطان[٦٦]» إن هذه العوامل الخارجية التي تتعلق بطبيعة التوازن الدولي الأوروبي ومكانة الدولة العثمانية فيه هي التي أعطت مشروع محمد علي «طابعاً إقليمياً أخذ بعض المفكرين العرب ينظرون له تنظيراً قومياً عربياً[٦٧]».

إذن كان يمكن أن تنشأ «سلطنة علوية» بديلة عن السلطنة العثمانية المتهافتة على امتداد الرقعة الجغرافية المتعددة الأثنيات[٦٨] هذه الدولة كانت لتشكل الاستمرارية التاريخية للدور «التوحيدي والجهادي» التي قامت بها الدول الإسلامية والتي اكتسبت من خلالها شرعية وجودها كأمر واقع. إن القدرة العسكرية التي امتلكها العثمانيون وجهادهم لأعداء المسلمين وتوحيدهم للمشرق الإسلامي منذ القرن الخامس عشر ـ السادس عشر. إن هذه القدرة والقوة هي التي جعلت من القول بأن «غالبية العرب الساحقة قد ظلت على ولائها للخليفة وللسلطان العثماني.. خاصة وأن العربي المسلم عندما كان يتكلم عن الإمبراطورية العثمانية كان يعتبرها امبراطوريته[٦٩] هذا القول له مصداقية. لقد استمرت المراهنة على العثمنة كإطار سياسي يوحّد الجميع في وجه الخطر الأوروبي في المؤتمر العربي الأول (باريس ١٩١٣) وبذلك يمكن

---

(٦٦) وجيه كوثراني، المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٦٧) وجيه كوثراني، المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٦٨) حول هذه النقطة، راجع أيضاً: منير شفيق، تعقيب في: **القومية العربية والإسلام**، ص ٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢، ص ١٩٦.

(٦٩) جلال أحمد أمين، **المشرق العربي والغرب**، ط ٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٢٤ ـ ٢٥.

القول «أن الإمبراطورية العثمانية في تاريخها الطويل كانت تعبيراً وفياً للنسق العربي الإسلامي السني التقليدي. . .[70]».

إن الشروط نفسها التي جعلت من الترك العثمانيين قوة إنقاذية توحيدية إسلامية كان يمكن لها أن تجعل من محمد علي باشا قوة إسلامية توحيدية بديلة.

٢ ـ المستوى المجتمعي الداخلي لمشروع محمد علي النهضوي

يقول جلال أمين «لقد قيل في تفسير فشل تجربة محمد علي إن الصناعات التي أقامها كانت باهظة التكاليف وإن المنسوجات التي تنتجها مصانعه كانت أعلى نفقة بكثير من أسعار المنسوجات البريطانية التي كان يمكنه استيرادها. . وهاجمه بعض السياسيين البريطانيين لتطبيقه نظام السخرة في بعض المشروعات العامة. . وقيل أن سقوط حكمه في سوريا يرجع إلى ارتفاع ضرائبه وتطبيقه الصارم لنظام الخدمة العسكرية الإجبارية. . وقيل أن فتوحات محمد علي العربية لم تكن مدفوعة بأي شعور قومي بل لطموحه الشخصي المحض وأطماعه. . ولكن ارتفاع نفقات الصناعة الوطنية لم يمنع دولة قامت بحمايتها من تحقيق ثورة صناعية ولم يمنع الطموح والأطماع الشخصية لقائد أمة من تحقيق آمال أمته والنجاح والفشل لم يكونا قط مرهونين بنبل الباعث[71]».

يبدو أن جلال أمين كما يقول في مكان آخر كان يعتقد أن المسلمين ما زالوا في حاجة إلى مستبد عادل بعبارة الأفغاني، وهو يعتبر أن التاريخ الإسلامي والتاريخ الحديث سواء بسواء يشهدان بأن أزهى فترات النهضة كانت هي فترات الدولة القوية. . . ومنها فترتا حكم محمد علي وجمال

---

(٧٠) تركي علي الربيعو، «قراءة في النسق السياسي والفكري لرواد عصر النهضة»، الوحدة، السنة ٣، العدد ٣١ ـ ٣٢، أيار ١٩٨٧، ص ٨٠.

(٧١) جلال أحمد أمين، المشرق العربي والغرب، ط ٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٢٤ ـ ٢٥.

عبد الناصر. وأن العرب لم يقتربوا من تحقيق أهدافهم في النهضة والوحدة وبناء اقتصاد مستقل واستقلال الإرادة مثلما اقتربوا منها خلال هاتين الفترتين[٧٢]. إن هذا التعاطف مع محمد علي ومشروعه النهضوي يصدر عن قناعة بأن مثل تلك القيادة ومثل هذا المشروع هو القادر على تحقيق أهداف الاستقلال والنهضة على كافة المستويات رغم كل المعوقات والأثمان الباهظة. حقاً لقد حقق محمد علي «في عقود قليلة من الزمان ما يثير الدهشة والإعجاب.. فهو الذي بنى دولة حديثة.. وأسس من العدم تقريباً جيشاً ضخماً حديث العدد والعدة. وبنى أسطولاً واجه أساطيل الدول الكبرى.. ولعل من أهم ما فعله هو أنه أدخل مصر والعرب في عصر التصنيع... أدرك محمد علي أن الحداثة نهج متكامل لا ينجح في حقل أو ميدان في ظل غيابه في الميادين الأخرى، فالجيش الحديث لا يكون إلا بصناعة حديثة والصناعة الحديثة لا تكون إلا باقتصاد حديث وذلك لا يكون إلا بتعليم وثقافة حديثتين، ولا يكون ذلك إلا بإدارة حديثة، وقس على ذلك[٧٣]».

هكذا يبقى محمد علي باشا صاحب الفضل الأول في إدخال النهضة والحداثة كمشروع عملي متكامل للدولة والمجتمع معاً. لذا فإنه يكتسب إعجاب الكثيرين وتعاطفهم كرمز لمحاولة انطلاق للأخذ بأسباب القوة العصرية التي أجهضت على يد «الخارج» أو «الآخر» الذي نجح في إحباط كل تجربة ذاتية للتقدم والنهضة. هذا هو تقييم سريع لما نقرأه لدى المؤرخين ولدى المفكرين المحدثين بشكل عام.

٣ ـ انفصام المجتمع عن الدولة: مركزة القوة

عندما أخذ أرتين باشا بترجمة كتاب «الأمير» لميكافيللي استوقفه محمد علي

(٧٢) انظر: جلال أحمد أمين، تعقيب على مداخلة في: «ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» مصدر سابق، ص ١٩٣.

(٧٣) معن زيادة «المعالم الأولى للمشروع النهضوي في القرن التاسع عشر،» مصدر سابق، ص ٣٢.

بعد أن قرأ قسماً من الكتاب قـائلاً «تيقنت من أنـه ليس هناك مـا يمكنني أن أتعلمه منه إنني أعرف من الحيل أكثر بكثير مما يعرف فلا حاجة لك أن تترجم أكثر مما فعلت[٧٤]».

لقد وعى محمد علي درس ميكافيلي لا بل تفوّق عليه وهكذا سارع إلى تحطيم القوة التي رفعته إلى الحكم، «وهكذا بتشتيته لشمل المشايخ وتـأليبهم بعضهم على بعض وتمكنه أخيـراً من استضعاف زعيمهم السيـد عمر مكـرم ونفيـه إلى دمياط قضى عـلى بدايـات المشاركـة الشعبية وعـلى إمكانيـة التطور الحقيقي ومضى في طريقه منعزلاً نهائياً عن الشعب[٧٥]». كان لمحمد علي باشا نخبتـه المنفصلة عن الجماعـة ولكن بعكس منطق الاستمـرارية التـاريخية التي أبقت عـلى المؤسسة الـدينية كـرابط بين المجتمـع والدولـة يعوّض جـزئيـاً عن الخلل الخـطير في التواصـل بين الحـاكم والمحكوم، فقـد اصـطدم محمـد عـلي وهـو يحـاول تثبيت سيطرته بمصر بشيوخ الأزهر. وكان يحاول إنشاء قوة عسكرية حديثة بمصر فأدرك أن موقع الأزهر الاجتماعي والعلمي لا يتيح له ذلك. . من هنا كانت خطة محمد علي مزدوجة: ضرب موقع الأزهر الاجتماعي عن طريق السحب التدريجي للسلطة التعليمية من يد شيوخه وما يحيط بها من هيبة دينية، وإنشاء مدارس عسكرية وتقنية حديثة تعينه فيما هو بسبيله من إنشاء جيش حديث. وما أن جاءت الأربعينات من القرن التاسع عشر حتى كان نظام مواز للتعليم التقني واللغـات قـد تكـوّن ونمـا إلى جـانب الأزهـر ولا يـخضـع لـلأزهــر وتوجهاته[٧٦] وهكذا مع مرور الوقت انقطعت بصورة شبه نهائية صلة الوصل «الشرعية» بين المجتمع والدولة وباتت المؤسسـة الدينيـة مستبعدة من الـدولة ووظائفها، تلك المؤسسة التي كان لهـا الفضل الأكـبر في تأييـد وتثبيت حكم محمد علي في مصر بعد خروج الفرنسيين عام ١٨٠١.

---

(٧٤) نقلا عن: جلال أمين، المشرق العربي والمغرب، مصدر سابق، ص ٣٤.

(٧٥) ذوقان قرقوط، «جوانب غير معروفة من تجربة محمد علي باشا،» الوحـدة، ٣١ ـ ٣٢، نيسان ٨٧، ص ١٠١.

(٧٦) رضوان السيد، الإسلام المعاصر، بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٦، ص ٨٤ ـ ٨٥.

«إن تجربة محمد علي في الاستقلال بمصر، شروعاً في إحياء الإمبراطورية العثمانية على يديه، قد أدت به إلى تشكيل نخبة ـ وإن كانت منفصلة عن النخبة الحاكمة ـ وإن كانت في دولة الخلافة ـ فقد تشكلت على صورتها تقريباً من عناصر منفصلة نسبياً عن الجماهير. فاكتملت لمحمد علي على مدى من السنين صياغة نظامه السياسي على صورة يمكن أن يسمى «العثمانية الحديثة» وتشكلت نخبة الحكم سواء في الوظائف المدنية أو العسكرية ممن كان يحيط به من الأتراك والعثمانيين الذين جاءوا معه وبقوا على روابط الولاء له وممن جمعهم من غلمان المماليك وصبيانهم الذين اصطفاهم لنفسه بعد القضاء على كبار المماليك والمناوئين له والذين قام بتدريبهم على فنون الحرب الحديثة خبراء أوروبيون. وكان يوازن قوة الأتراك بقوة هؤلاء المماليك. أما المصريون الذين تكوّن منهم الجيش منذ ١٨٢٠ فقد بقوا محصورين في المستويات الدنيا(٧٧)»..

ما نحاول التدليل عليه هو ذلك الانفصال بين الصفوة الحاكمة وبين الجماهير التي تشكل مادة مشروع محمد علي النهضوي ووقوده. لقد تمكن محمد علي من تجييش حوالي ٢٧٦ ألف جندي من سكان مصر المقدر عددهم ٥,٥ مليون بحسب إحصاء ١٨٣١.

لذلك أثّر التجنيد في الزراعة بحرمانها من السواعد القوية. ويطرح ذوقان قرقوط سؤاله بعد عرض سريع للآثار السلبية للتجنيد قائلاً: «هل يستطيع مثل هذا الجيش بقياداته الأجنبية وجنوده المغلوبين على أمرهم على هذا النحو أن يحمل فكرة أو يتطلع إلى هدف أو يقوم بتغيير(٧٨)».

ماذا تغيّر في مجتمع مصر محمد علي؟، هذا المجتمع الذي شكل وقود مشروعه، لقد تمّ عصر المجتمع المصري لصالح تحديث قسري ممركز في السلطة المنفصلة عن الجماعة: يصف د. وضاح شراره هذا التغيير قائلاً:

---

(٧٧) طارق البشري، «الخلف بين النخبة والجماهير...» مصدر سابق، ص ١٧٢ ـ ١٧٩.

(٧٨) نقلا عن: ذوقان قرقوط، «جوانب غير معروفة من تجربة محمد علي باشا،» مصدر سابق، ص ١٠٧.

«ظاهرة ضخمة شرعت تتكوّن في أرجاء مصر: لم يبق حرفة أو مهنة، لم يبق أمام جامع في دسكرة من دسكرات الصعيد، لم يبق رجل يملك بندقية أو ناظر على أرض أو فلاحة، أو شيخ قرية أو حامل ورقة تفيد ملكاً أو رزقاً أو أحباساً، إلا ووضع الباشا الأعلى عليه اليد. كان حكم محمد علي الذي يرى فيه البعض «بناء الإمبراطوريات» أول تجسيد لمشاريع قومية إمبراطورية، عملية رمي شباك هائلة على مجتمع كامل وعصره[٧٩]».. لقد كان مشروع محمد علي صورة مأساوية لمركزة القوة، قوة المجتمع العسكرية والإنتاجية والتنظيمية والتربوية وحصرها وتجميعها في موقع واحد لأول مرة في تاريخ الدولة الإسلامية وسلطاتها المختلفة. لأول مرة يأخذ الاختلال في علاقة المجتمع بالدولة هذا الحجم الذي ينذر بكوارث سوف نشعر بآثارها نحن بعد قرن ونصف من تجربة محمد علي. قد تكون هذه الأوضاع هي التي دفعت ببرهان غليون إلى اعتباراته «ما كان لدولة محمد علي وللدولة العربية الحديثة التي ظهرت فيما بعد المتطلعتين إلى الغرب من مثال أعلى يلف حول الجماعة الجديدة التي خرجت من القرون الوسطى الإمبراطورية بدون هوية محددة، غير عبادة القوة العسكرية والتكنولوجية، أي مثال الحداثة الذي لا يقدم لا هدفاً أسمى ولا معايير اجتماعية عليا تخلق الإجماع الضروري لكل نهضة»[٨٠] ولعل هذا الواقع هو الذي دفع بغليون للقول بأن «هذه النهضة لم تكن إلا نهضة البعض واختناق الآخرين[٨١]» أي نهضة للنخبة والدولة واختناق للجماهير، للرعية. أما مثال الحداثة فكان الدولة النابوليونية: «فمثلما خلق نابوليون طبقة ارستقراطية على مقياس حكمه الأوتوقراطي، أحاط الباشا المصري نفسه بعصبية جديدة سائدة فوق عصبية المماليك البائدة، ليؤسس على انقاضها ارستقراطيته الخاصة، نسيج أقوامي من الأتراك والأكراد

---

(٧٩) وضاح شرارة، حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠، ص ٢٢١.

(٨٠) برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩، ص ٣١.

(٨١) المصدر السابق، ص ٤٤٣.

والألبان والشركس والأرمن والأوروبيين. وبعدها عمد إلى الحاق دوائر المجتمع بالدولة فالغى نظام الالتزام ليغير بذلك التشكيلة الاقتصادية ـ الاجتماعية، وتدخل في شؤون الأوقاف ووجه ضربة معول في أساسات طبقة العلماء... استكملها بضرب نظام المدارس الإسلامية فألحق الثقافة أيضاً بالدولة[٨٢]».

من أين جاء محمد علي بهذا النمط التوحيدي القسري لمقدرات البلاد في يد جهاز السلطة الواحدة؟ إن هذا النمط هو غريب عن النسق التاريخي العربي ـ الإسلامي حيث احتفظ المجتمع بقدر «نسبي» من الاستقلالية وحيث أن الدولة لم تستطع أن تدمج المجتمع بها ولا أن تنطق باسم الشرع كممثل وحيد له. ولكن هنا سلطة مطلقة تكاد تقوم على المركزة والمصادرة الخالصة. إن هذا النموذج لتنظيم المجتمع بالعنف ومن خارجه لا بل من أعلاه ومن رأسه، من الدولة، نموذج غربي وافد،لكن هذا النموذج وجد تربة صالحة لنموه، ذلك أن جذور هذا النمط القسري تعود إلى الحكم الأموي. «كان الغرب على الموعد: كان في قلب العلاقات الجديدة، في تنظيمها في إرساء الحكم على جيش مركزي يصادر القوة المسلحة من ثنايا المجتمع في قبضة واحدة، في احتكار الحكم للنتاج الزراعي وبيعه بأسعار مضاعفة. في ضبط الأجهزة التعليمية والقضائية وإلحاقها بالباشا.. إن الجديد هو أن السلطة المطلقة هذه المرة نظمت ورتبت بغرض مصادرة أكبر نسبة من «فائض» إنتاج لم يفض إلا لأن قبضة الحكم الهائلة حوّلت مصر وأهلها إلى مورد يغذي ويمول أداة السيطرة العارية. والجديد أيضاً هو وجود طرف يستوعب معظم الفائض الزراعي ويستطيع (أي الغرب) دفع ثمنه المرتفع نقداً وتجهيزاً[٨٣]».. ويقول حسن الضيقة عن محمد علي أن تجربته كانت تتويجاً نموذجياً للاستفاقة الأخيرة لنخب الدولة العثمانية في تعاملها مع تحديات النموذج الغربي الصاعد. فعلى

---

(٨٢) انظر: جميل قاسم: «قراءة في المقالة الطهطاوية» الوحدة، العدد ٣١ ـ ٣٢، ص ٩٩.

(٨٣) وضاح شرارة، **بعض مشكلات الدولة**.. مصدر سابق، ص ٢٢١.

يده بلغت سياسة التحديث حداً طال مختلف بني المجتمع انطلاقاً من مؤسسات الدولة المختلفة وصولاً إلى دوائر المجتمع القاعدة. كل ذلك في إطار العمل على صون الكيان العثماني ومواجهة تحديات الدول الغربية وإفشال هجومها الاستراتيجي الشامل[84]» لقد سقط محمد علي أسيراً لمنطق النموذج المثالي الأوروبي الوافد عنفاً وقوة. «من أرخ علاقة الوحدة الداخلية التي تصهر مجتمعاً كاملاً في قبضة حاكم فرد يحلم بالإندراج في ميزان قوى دولي بالصراع مع المثيل المفترض؟» يتساءل وضاح شراره ثم يأتي الجواب: «إنها دولة وسياسة محمد علي، الدولة التي تتربع في خواء اجتماعي كامل وتمد أذرعها في كل الاتجاهات لتلتف على جسم المجتمع وتوحده (من خارج) وتعقلنه (من خارج) وتدخله في الدائرة الأوروبية من رأسه أي من الدولة نفسها[85]». لماذا يحصل هذا التمركز والالتفاف من الدولة ـ الرأس على المجتمع القاعدة بشبكة من خيوط عنكبوتية واعتماداً على القوة القاهرة؟ «إن النخبة الحاكمة لم تكن قوية الأواصر بالكيان الفكري والحضاري السائد في المنطقة وكانت عريقة الجذور في انحسارها عن الجماهير وعزلتها عنهم وكانت أصيلة الاعتياد على ممارسة حكم في مجتمع يقوم على الازدواج والانشطار بين الحاكم والمحكوم سواء في النظم أو التقاليد والأعراف.. على ذلك فإنه ما أن تبدو الرغبة في التحديث أخذاً من فنون الغرب وصنائعه حتى تبدو هذه النخبة الحاكمة واهنة العزم سلسة القيادة تجاه الفكر الوافد تنقصها القدرة على الانتقاء وعلى الهضم والطرد مما يفد[86]»ما قاله طارق البشري يشاركه فيه ذوقان قرقوط في ظنه أنه «كان من الطبيعي أن يؤدي فقدان الثقة بين الحاكم والمحكوم، بين محمد علي والأهالي، بصرف النظر عن طبيعة الحكم، إلى تزايد اعتماد محمد علي على الخبرات الأجنبية في المجالات التي تشكل مصادر قوته وتمكن لنفوذه.. لم يكن

---

(٨٤) حسن الضيقة، «الطهطاوي وعقيدة التحديث،» الفكر العربي، السنة ٧، العدد ٤٥، آذار ١٩٨٧، ص ١٣٩.

(٨٥) وضاح شرارة، بعض مشكلات الدولة، مصدر سابق، ص ٢٢٢.

(٨٦) طارق البشري، «الخلف بين النخبة والجماهير...،» مصدر سابق، ص ٢٧٨.

المجتمع يشعر بأن محمد علي ونظامه منه وإليه. . كيف يتسنى لشعب مصر أن يحمي محمد علي ونهضته بعد أن جرّده محمد علي من روح المقاومة التي انتصر بها على الفرنسيين وجرّده من أرضه وصناعاته وكل حافز على التقدم». . وكما قال الإمام محمد عبده متسائلاً ما الذي صنع محمد علي؟ «لم يستطع أن يحيي ولكن استطاع أن يميت. . حتى فسد بأس الأهالي وزالت ملكة الشجاعة منهم. فسحق بذلك جميع عناصر الحياة الطيبة من رأي وعزيمة واستقلال ليصير البلاد المصرية جميعاً قطاعاً واحداً له ولأولاده على أثر إقطاعات كثيرة كانت لأمراء عدة[٨٧]». إن النهضة التي أقامها محمد علي كانت على هامش البلاد، كانت كما قلنا نهضة البعض وحرمان واختناق الكثيرين.

ويقول عبدالله العروي: «لم يكن الإصلاح يحمل معنى واحداً بالنسبة للسلطان والرعية. بالنسبة للأول يعني الإصلاح تقوية الجيش وتسليحه بكيفية عصرية. . وتقوية الدولة السلطانية. . في هذه الحال لا يمثل الإصلاح قطيعة مع الماضي بل يعني بالعكس تثبيت النظام القديم بمميزاته الجوهرية. . بيد أن الإصلاح في عين الرعية هو القضاء على أسباب الانحطاط وفي مقدمتها الاستبداد الذي أدى الى الجور والاستئثار بالخيرات. لا بد من الرجوع إلى الحكم العدل والشورىٰ وتحقيق المصالح العامة. السبيل الوحيد لمواجهة العدو هو تقوية المجتمع بالعدل المنافي للاستبداد. . لا شك أن هذا التناقض كان أهم أسباب إخفاق الإصلاح الذاتي[٨٨]».

علينا أن نعود إلى قراءة الأسباب «الذاتية» لفشل الإصلاحات والتنظيمات والنهضة التحديثية في مشروع محمد علي بعد أن أطال الباحثون الحديث عن الأسباب الخارجية. وما الأسباب الداخلية الذاتية إلا الأرضية التي تجعل للتدخل الخارجي قابلية لاختراق وتحطيم مشروع النهضة والتحديث

---

(٨٧) راجع: ذوقان قرقوط، «جوانب غير معروفة في تجربة محمد علي،» مصدر سابق، ١١١ - ١١٣.

(٨٨) عبدالله العروي، **مفهوم الدولة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١، ص ١٣١.

واعطائه إمكانيات النجاح. إن خيار التحديث لم يكن خيار الجمهور العربي المسلم في مصر بل كان خيار الطبقة السياسية الحاكمة للدولة العثمانية، لم يكن إلا خياراً للمؤسسة القروسطوية العثمانية في مواجهة تحديات الغرب المدمرة وذلك من خارج حدود خيارات المجتمع القاعدية المطوقة من تيار التحديث السلطوي الداخلي وأخطار الاجتياح الغربي الخارجي.

كان من الممكن للمجتمع الأهلي أن يملك خيارات أخرى تختلف عن الخيار التحديثي السلطوي الذي طبق... «إن الفلسفة السياسية للدولة العثمانية والتي رأت تاريخياً في الانكشارية وطبقة القولار رمز قوتها وعظمتها هي نفسها التي رأت في أبناء طبقة القولار والماليك مادة «التحديث» والتنوير الذي يحفظ للدولة العثمانية كيانها وقوتها المهددتين. لم يكن لأي من السياسة الانكشارية السابقة أو السياسة التحديثية اللاحقة دوراً أساسياً في تأمين صلة الوصل بين الدولة العثمانية ورعاياها بل على العكس من ذلك كانت هذه السياسات عنوان انقطاع وقهر. وبقيت رابطة الإسلام هي الرابط السياسي الذي أمن للسلطة في دورتها السابقة التحديث أو اللاحقة به شرعية واستمرارية تاريخيتين[٨٩]». ويبقى محمد علي ابن المؤسسة العثمانية وبالتحديد ابن الخيار التحديثي داخل أجهزة الدولة العثمانية[٩٠].

الطهطاوي وثقافة النخبة الحديثة

ألقينا الضوء في ما سبق من صفحات على ظروف تكوّن مشروع محمد علي «النهضوي التحديثي» فأصبحت قراءة دور الثقافة أوضح. والمثال النموذجي لهذا الدور لعبه رفاعة الطهطاوي ومدرسته. «هذه المدرسة تكونت في أحضان الدولة الحديثة التي أقامها محمد علي باشا، إن تأثيرها قد ظل في إطار جهاز الدولة...» فـ«الدائرة التي انتقلت بالتعليم إلى رحاب الثقافة

---

(٨٩) حسن ضيقة، «الطهطاوي وعقيدة التحديث،» مصدر سابق، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

ورجالات الدولة لم يتعد تأثيرها كثيراً هذا الإطار ولم تفكر في الركون إلى الشعب في القيام بمهمة التنوير فضلاً عن الاعتماد على تيار شعبي لقيادة النهضة والتنوير[٩١]».

محمد علي باشا وضع الطهطاوي على رأس البعثة الأولى إلى باريس ولكن لا يذكر التاريخ أن الباشا أنفق على ثقافته الغربية من فوائض القيمة المنتزعة من فلاحي مصر... إن انفصال النخب الحديثة المشكلة من أعضاء البعثات والذين يؤتى بهم من أبناء الفلاحين فيساقون بالقوة والضرب إلى المدارس وإلى أوروبا، إن انفصال النخب هذه عن مجتمعها أفقدها كل فعالية اجتماعية وكل حراك طبيعي فالعملية التي بدأت اقتلاعاً من الريف انتهت اقتلاعاً من مصر كلياً[٩٢].

هل كان الطهطاوي أزهرياً متنوراً؟ سؤال لا بد من طرحه عندما نقرأ أن الطهطاوي كان «أول» من استطاع التوفيق والتركيب بين الذات الموروثة والوافد الحديث علماً وثقافة.

لقد شكلت كتابات الطهطاوي بعد رجوعه من فرنسا تعبيراً دقيقاً عن واقع العالم الملتحق بمنطق الدولة الناشئة والمشارك في تنفيذ سياستها إنطلاقاً من موقعه هذا. فالطهطاوي نشأ وتشكل في سياق تجربة محمد علي ومشروعه التحديثي. وكان هذا الموقع الذي احتله هذا الفقيه في أجهزة التجربة التحديثية لمحمد علي يتطلب توفير مسوغ فقهي وسياسي لخيارات التجربة التحديثية هذه والتي لم يكن الطهطاوي شريكاً مؤسساً لها بل ملتحقاً بها على سبيل التبعية الشاملة[٩٣]. إن ما يقوله حسن الضيقة عن تبعية الطهطاوي لمشروع التحديث السلطوي يؤكده محمد عابد الجابري بقوله: «لقد صدر الطهطاوي إذن ليس فقط من المنظومة المفهومية الفقهية بل من الفهم الرسمي

---

(٩١) محمد عماره، التراث في ضوء العقل، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٤، ص ١٩٧.
(٩٢) راجع: حازم صاغية، «سؤال حول فكر النهضة،» مصدر سابق، ص ٩٧ - ٩٨.
(٩٣) انظر: حسن ضيقة، «الطهطاوي وعقيدة التحديث،» مصدر سابق، ص ١٣٠ - ١٣٣.

السلطاني لهذه المنظومة[٩٤]. ويقول جميل قاسم عن الطهطاوي إنه «نتاج لإلحاق العلماء بالدولة ومثل على نحو نموذجي لصورة كاتب البلاط القروسطوي الذي لا يتورع عن المجاهرة بالقول إن الناس على دين ملوكهم وعن ترديد لازمة «ولي النعمة»، وعن كتابة المطولات الشعرية لمحمد علي ولأبنائه وأحفاده بعكس النموذج الآخر للعالم نفسه «الجبرتي» الممثل لتلك الطبقة المقموعة والمهجنة التي شكلت بإجماع المؤرخين ذاكرة ثقافية ظلت خارج دولة ـ العصبية المتعاقبة على السلطة في مصر[٩٥]».

كلمة هنا عن المؤسسة الأم «الأزهر» التي شكلت الأطر الحاضنة التي تفرع منها أكثر من تيار فكري ـ سياسي نجد نماذجهم في مواقف الجبرتي وعمر مكرم من جهة والطهطاوي وعلماء قبله شاركوا في الدواوين التي أقامها نابليون من جهة أخرى. فمنذ الحملة الفرنسية على مصر تطورت مواقف عدة داخل الأزهر، الأزهر الذي هو من المؤسسات الدينية التي جمعت وظيفة دعم السلطة باسم الإسلام ووظيفة تجميع التمرد الشعبي باسم الإسلام أيضاً[٩٦]. فهناك موقف المقاومة للحملة الفرنسية والذي تألف من «تحالف المؤسسات الدينية الرسمية المتمثلة بالمتعممين وبالأزهر وشيخه والمؤسسات الشعبية المتمثلة بالطرق (الصوفية)[٩٧]. أما الاتجاه الآخر والذي مثله علماء الدواوين التي أقامها نابوليون والذين شاركوا فيها بحجة الدفاع عن مصالح الأهلين فسرعان ما نبذوا من قبل الاتجاهات الأساسية الأخرى ومن وراءها الجمهور وتراجع دورهم فيما بعد ولم يعودوا إلى الساحة إلا في مرحلة لاحقة عندما استخدمهم محمد علي كغطاء شرعي في سياسته الآيلة إلى الاستفراد بالسلطة وإخراج الزعامة السياسية الشعبية التي مثلها عمر مكرم ومن معه». إن مشايخ الوقت

---

(٩٤) محمد عابد الجابري، تعقيب، **التراث وتحديات العصر...** مصدر سابق، ص ٤٦٥.

(٩٥) جميل قاسم، «قراءة في المقالة الطهطاوية»، مصدر سابق، ص ٩٩.

(٩٦) حول هذا الموضوع راجع: طارق البشري، «الخلف بين النخبة والجماهير» مصدر سابق، ص ٢٨٠.

(٩٧) راجع: وضاح شراره، **بعض مشكلات الدولة...** مصدر سابق، ص ١٨١.

«هؤلاء (على حد تعبير عبد الرحمن الجبرتي) كانوا تعبيراً عن جانب الاختلال داخل مؤسسة الأزهر بما هو تجسيد لحالة تواصل مع مشروع السلطة القاهرة وذلك في مواجهة جمهرة العلماء الآخرين التي وجدت في الأهالي الإطار التاريخي لانتماءاتها وخياراتها الفقهية والسياسية[98] حتى وصل بهؤلاء المشايخ الأمر إلى محاولة القيام بوساطة بين المحتل والمدينة فرفض العامة. ورموا عمائمهم واسمعوهم قبيح الكلام وصاروا يقولون: هؤلاء المشايخ ارتدوا وعملوا فرنسيس[99]».

وكما ذكرنا من قبل فإن إصلاحات محمد علي أدت إلى تهميش دور الأزهر التاريخي عبر بناء عدد من المؤسسات التحديثية التربوية التي كانت الحجر الأساس في مشروع محمد علي النهضوي حيث التحق بها مشايخ الوقت أو فقهاء السلاطين الحديثين وجرى إفسادهم وإفساد النخب الحديثة المتنورة «عبر سياسة محمد علي التي استجابت لطموحاتهم الانتفاعية المختلفة مقابل الخدمة التي يتوجب عليهم أن يؤدوها له، كي يتواروا فيما بعد سريعاً عن مسرح الوقائع والأحداث[100]». ماذا حدث لنخبة العائدين من باريس نخبة المثقفين المحظوظين؟ «لقد اصطف الموظفون الثقافيون إلى جانب الموظفين العسكريين وتقاطعوا في الكثير من المواقع مع الموظفين الإداريين. كيف انتهى الدور «الثوري» لأفراد البعثة؟ أصبح معظمهم ملاكاً كباراً وموظفين كباراً محظوظين.. «لقد لعبت الثقافة دور القاطرة لإيصال المثقف الحديث نحو المشاركة في حصص الربح والتوزيع والانخراط ضمن شبكة التبعية للمركز الرأسمالي[101]». وصل الأمر بالطهطاوي أن يعتبر أنه لم يعد النموذج السلفي، نموذج العصر الذهبي الراشدي الإسلامي هو النموذج الأعلى ـ الأمثل الذي يجب الاقتداء به، يقول الطهطاوي «ثم أن للملوك في ممالكهم حقوقاً تسمى

---

(98) انظر: حسن ضيقة، «الطهطاوي وعقيدة التحديث،» مصدر سابق، ص ١٢٨.

(99) نقلا عن: وضاح شراره، **بعض مشكلات الدولة...**، مصدر سابق، ص ١٨٣.

(١٠٠) حسن ضيقة، مصدر سابق، ص ١٢٨.

(١٠١) حازم صاغية، مصدر سابق، ص ٩٩.

بالمزايا وعليهم واجبات في حق الرعية فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه وأن حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه»، ويقول «ومن مزايا ولاة الأمور أن النفوذ الملكي بيدهم خاصة لا يشاركهم فيه مشارك: وهذه المزية تعود على الرعية بالفوائد الجسيمة حيث أن إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بسرعة لكونه مناطاً بإرادة واحدة وبخلاف ما إذا أنيط بإرادات متعددة بيد كثيرين فأنه يكون بطيئاً». .

إن الطهطاوي يندمج إندماجاً كلياً في ممارسة التسويغ الفقهي للسلطة حيث يقول: «كان المنصب الملوكي في أول الأمر في أكثر الممالك انتخابياً بالسواد الأعظم وإجماع الأمة ولكن لما ترتب على أصل الانتخاب ما لا يحصى من المفاسد والفتن والحروب والاختلافات اقتضت قاعدة كون درء المفاسد مقدماً على جلب المصالح اختيار التوارث في الأبناء وولاية العهد»، أي إنه يجعل بقوله هذا النموذج الملكي المغتصب للسلطة واقعاً متقدماً على النموذج الراشدي وهذا ما لم تتوصل إليه أي من أقلام فقهاء السلاطين السابقين الذين رغم قبولهم بمبدأ اغتصاب السلطة إلا أنهم حافظوا من جهة على مسافة نظرية بين المشرع الملتحق بالسلطة وبين السلطة نفسها(١٠٢).

إن «فقيه الباشا» في انخراطه، والدفاع عن السياسات المعبرة عن تمركز كافة السلطات بيد «ولي الأمر» هذا الأخير الذي تناط به مسؤولية تحقيق «المصالح أو المنافع العمومية» والتي تنقل مصر إلى عالم التمدن الأوروبي وبكل مكونات هذه المنافع العمومية من زراعة وصناعة وتجارة وعلوم وخبرات مؤدية إليها، تماهى مع صورة المكونات التي حاول الغرب تسويقها (صورة العلم والعمل والإنتاج) على أنها الأساس في قوة الغرب ونهضته الحديثة. الطهطاوي هو أول من سوّق هذه الصورة اللاتاريخية في «التقدم الأوروبي» فإنه أنتج نصاً أو خطاباً مشروطاً بسياقات الحقبة التاريخية وملامحها، تلك الحقبة التي تميّزت بالانفصال بين الحاكم والمحكوم من جهة وذلك التطابق في المثال ـ الهدف

---

(١٠٢) نقلا عن: حسن ضيقة، «الطهطاوي وعقيدة التحديث،» مصدر سابق، ص ١٣٣.

«أوروبا» بين النخب العثمانية الحاكمة في أنحاء السلطنة.» إن غياب المسافة بين نص الكتاب (الطهطاوي) والسلطة القائمة لا يمكن أن يولّد ليبرالية ملتصقة بالدولة ولا يعكس في محاكاته لليبرالية الأوروبية ـ المركزية سوى إشكالها ولا يردد في مضامينه سوى أصداء النص الثاني (الأوروبي) ومن البديهي أن يتسم هذا النص بطابع توليفي ذهني محض لأنه أولاً مشروط بالسلطة القائمة وثانياً بسياق المحايثة (المثاقفة) القائمة في ظل سيطرة كولونيالية أدخلت الثقافة نفسها في علاقة الغلبة بعد أن تمكنت من السيطرة على «المؤسسات» بالمعاهدات المتلاحقة[١٠٣]».

فالقاعدة الثقافية ونخبها الحديثة مفصولة عن مجتمعها وعن محط ممارستها التقدمية المفترضة ومحكومة في أقدارها ومصائرها بوظائف الدولة.. أما رفاعة فكان يردد كمن يصرخ في واد عبارات من قاموس الثورة الفرنسية «الرأي العام سلطان قاهر على الملوك والأكابر». محمد علي حين شاء سمح لكتاب رفاعة المعادي للطغيان «كتاب المرشد الأمين للبنات والبنين» بأن يُدرَّس في المدارس التجهيزية وحين يشاء حجز معظم الكتب التي طبعتها مطبعة «بولاق». وبعد محمد علي نفى الخديوي عباس رفاعة إلى السودان وانتهى الأمر وأقفل المدارس بيسر وسهولة بل بسخرية[١٠٤] هكذا لم يستطع أن يرقى رفاعة على عظمة دوره وأفكاره إلى المستوى السياسي، إلى مستوى الحليف الثقافي لمشروع محمد علي السياسي بل بقي تابعاً، ولم يكن باستطاعة الجماهير أن تفصل في ذهنها بين المعارف والعلوم التي تميّز الأوروبيون بها منذ غزو نابوليون لمصر ـ هذا الحدث الذي أرخه الجبرتي بقوله: «هي أول سني الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة وتضاعف الشرور وترادف الأمور وتوالي المحن واختلال الزمن وانعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع وتتابع الأهوال باختلاف الأحوال..[١٠٥]» لم تستطع الجماهير أن تفصل بين هذه

---

(١٠٣) راجع: جميل قاسم، «قراءة في المقالة الطهطاوية،» ص ٩٨ ـ ٩٩.
(١٠٤) انظر: حازم صاغية، «سؤال حول فكر النهضة،» مصدر سابق، ص ٩٨ ـ ١١١.
(١٠٥) وضاح شراره، **المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٧، ص ٣٨ ـ ٣٩.

العلوم والمعارف وبين الوظيفة التي تؤديها في سياق المواجهة «ذلك أن منطق المواجهة الشاملة للمستعمر الوافد تتطلب خاصة أثناء اشتداد المعركة رفض كل ما يأتي به ولو كان مفيداً[١٠٦]» صحيح أن الغرض الأساسي الذي ابتغى محمد علي تحقيقه من إرسال البعثات إلى الخارج كان يقتصر على حدود التعرّف على الفنون العسكرية والإنتاجية المختلفة ولتأمين هذا الشرط كان الطهطاوي العالم المثقف الفقيه على رأس أول بعثة، ولكن تلك العلوم والمعارف التي كان من المفترض لهذه النخب الجديدة و«الطهطاوي» إمامها أن تنقلها إلى داخل مؤسسة الدولة، هذه الأيديولوجيا العلموية (التي تجعل العلم والعقل هو المرادف للمدنية والتقدم والقوة دون النظر إلى السياق التاريخي ـ الحضاري) التي صرعت الطهطاوي فوقع ـ تحت شباكها ـ كان لها وظيفة غير بريئة وشكلت عناصر اختراق متقدمة خلقت فجوات داخل بنيان الدولة والمجتمع العثماني وشكلت رأس جسر لتعبر عليه سياسات الغرب لاحقاً. لم يكن من الممكن أن تعني محاولات التحديث هذه في إطار علاقات السيطرة الغربية إلا تدمير عوامل التوحيد الداخلية التي تتمتع بها المجتمعات المغلوبة. لم يكن من الممكن أن تعني إلا خسارة العلامات الفارقة التي تنتشلها من الإنحلال في الحساب العام الذي تملك أوروبا ناصيته لأنها أرست قواعده ورعت نموه[١٠٧] وعندما يتحدث الطهطاوي عن «اندوستريا كولونيه» فهو يعتبرها، يعتبر الاستعمار فتح الدولة لأقطار شاسعة (الهند وأميركا) لتقدم صناعتهم وتجارتهم بالأخذ والعطاء ليعود ذلك كله بالفوائد الجمة على أهالي مملكتهم (الإنكليز) بالإصالة وعلى غيرهم بالتبعية.. وكذلك غيرهم من ممالك أوروبا كالإسبانيين والفرنساوية. ويقال لهذه الحركة التقدمية.. اندوستريا كولونيه يعني تجارة خارجية[١٠٨]، فعندما يصل ذوبان الفكر العربي النهضوي إلى هذا الحد من

---

(١٠٦) وليم سليمان قلاده، «التغيير المؤسسي في الوطن العربي،» في: التراث وتحديات العصر، مصدر سابق، ص ٤١٦.

(١٠٧) راجع: وضاح شراره، بعض مشكلات...، مصدر سابق، ص ٨٢.

(١٠٨) نقلا عن: جميل قاسم، «قراءة في المقالة الطهطاوية،» مصدر سابق، ص ٩٢.

المماثلة النصية مع فكر الآخر فهذا يعني أن الطهطاوي اندفع مرتمياً في أحضان العقلانية الغربية والمذاهب الفكرية المختلفة التي رافقت نشوء الدولة القومية الصناعية الأوروبية. لكن اندفاعته لم تجعله قادراً على استيعاب وتمثل التجربة الثقافية الأوروبية انطلاقاً من كونها أحد تعبيرات النهضة الأوروبية التاريخية (وليس تعبيرها الحقيقي الوحيد والصادق). وبالتالي لم يستطع استيعاب تاريخية المقولة الفكرية الغربية والموقع الذي تحتله في سياق التشكل الاجتماعي لهذا النظام الجديد. فقد رضخ لهذه المقولات ووقع في فخ مذهبيتها المقنعة (مفاهيم المصلحة والمنافع العمومية والحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي والعقل). وأسس الطهطاوي بذلك للتيار التحديثي اللاحق في سقوطه تحت وطأة المذهبية العقلانية وحوّلها من تعبيرات تاريخية للنسق الغربي إلى مقولات تأسيسية مقتطعة عن سياقها[109].

في الختام لا بد أن نعترف بأن الطهطاوي كان مؤسساً، أسس لتيار التحديث وأطروحاته «التوفيقية» والاعتدالية من موقع التكيّف مع القوة القاهرة، دولة محلية كانت أم دولة خارجية أوروبية زاحفة. وكان الثمن الذي يتم تجاهله في أغلب الأحيان أن هذا التقدم والتمدن والنهضة تمّت على حساب الوجود السياسي والاجتماعي للكتل الشعبية في مختلف بناها ودوائرها وانعكست عليها انحلالاً وتفسيخاً وتفكيكاً وتغريباً وقمعاً. فالنهضة كانت نهضة للنخبة الحاكمة ومجتمعها الضيّق وسقوطاً للأكثرية المغلوبة بالحديد والنار وللتربية والعلم والثقافة..

ثانياً: مقاومة المغلوبين

إذا كانت كتابات تيارين من تيارات عصر النهضة قد خضعت إلى أبحاث عديدة، وأعني بالتحديد تياري: ١ ـ القبول المطلق أو التغريب

(١٠٩) حول هذه المقولات راجع: حسن ضيقة، «الطهطاوي وعقيدة التحديث» ص ١٣٢ ـ ١٣٣. وكذلك جميل قاسم، مصدر سابق، ص ٩٦ ـ ٩٨.

والتصالح والتكيّف الشامل مع الحضارة المؤثـرة و ٢ ـ تيار التـوفيق والاعتدال والوسط الجامع بين أحسن ما في الحضارتين المؤثرة والمتأثرة، فإن موقف الفئة الثـالثة وهي الأغلبيـة المقهورة لم يتعـرض لتحليل دقيق ومـوضـوعي ولم يحظ بالاهتمام رغم كونه يعبر عن ردة فعل الجماعة أو العامة أو الأغلبيـة الشعبية. «قد يكون رصد اتجاهات الجماهير كتصنيف مميّز عن النخبة واتجاهاتها أمر أكثر صعوبة إذ أنه عادة ما يرد تعبـير الجماهـير لا بالإفصـاح المبين ولكن بـالمواقف الحركية لأن الموقف الحركي هو موقف لتجمعات واسعة وهو يرد عنـدما يـرد بعد أن تتجمع جملة من العناصر المحركة التي تتجمع بمقادير شتى وهي عناصر متغايرة في الملابسات التاريخية الملموسة وهي حركة تتراكم مثيراتهـا ببطء ومن خفاء نسبي تتبدى على السطح بقدر من المفاجأة[١١٠]».

فإذا اقتصر التفكير في مسألة النهضة على النخبة الفكرية ومواقفها فهذا الأمر وإن كان ضرورياً فإنه ليس كافياً، لأنه مرتبط بتحليل مـركبات ذهنيـة ونيات ورغبات وإرادات ومثل عليا ونماذج ثقافية أكثر ممـا هو مـرتبط بتحليل الواقع الموضوعي التاريخي المجتمعي. إن المجتمع الأهلي يبقى الركيزة للفعل التاريخي ويشكل أرضيته وقاعدة انطلاقه.

سنجعل من «الجماعة العامة» القاعدة التي نقيس عليها اتجاهات النخبة في تطابقها معها أو انفصالها عنها. أما في الطرف المقابل فيقبع «الغرب» وهـو الفـاعل الـرئيسي. وبين الغـرب والعامـة يتوسط المثقفـون النخبويـون الحقل الحضاري ـ الديني ـ السياسي الفاصل بين الطرفين باعتبار أن النخبة الفكرية تمثـل نظريـاً خلاصـة «للوعي المتقدم عـلى الجماهـير» في إدراكهـا للمتغـيرات التاريخية وتعبيرها عنها. فما هو موقف «العامة» ورد فعلها التاريخي إزاء المدنية الأوروبية الغازية وكيف تطابقت أو تنافرت اتجاهات النخب الفكرية مع هذا الموقف في ظل تقدم مشروع السيطرة الغربي وتوسعه في اختراق البنى المجتمعية

---

(١١٠) طارق البشري، «الخلف بين النخبة والجماهير،» مصدر سابق، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

في المدنية العربية ـ الإسلامية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ضمن إشكالية التقدم والتأخر؟ . .

إن الإجابة على هذه الأسئلة . . تفترض قراءة «خاصة» للمرحلة، وللتيارات، قد تلتقي وقد تختلف مع القراءات الأخرى، وبالذات «قراءة الفكر العربي العلماني» للمسألة . . ولكننا لا نستطيع أن نتحدث عن هذا الموضوع (موقف العامة، أو مقاومة المغلوبين) إلا انطلاقاً من قراءتنا الخاصة ومن نقدنا لتجاهل الفكر العربي المعاصر لهذه «الجماهير» أو العامة . . ولحركاتها وثوراتها ومواقفها التفصيلية.

المقاومة الأهلية

ينقل سهيل القش عن ميكافيللي مقارنة بين الإمبراطورية العثمانية ومملكة فرنسا فيتحدث عن سمة الأولى في تركيز كافة السلطات بيد الدولة «فالسلطنة يحكمها حاكم واحد أما الآخرون فخدمه وموظفوه. وهذا ما يجعلها قادرة أن تقاوم أي هجوم عليها. ويتبين لنا أن من الصعوبة بمكان عظيم احتلال مملكة الأتراك، إذ أنه بانهيار الدولة ينهار كل شيء، فعلى كل من يهاجم السلطات التركية أن يعتمد على قوته لا على الإضطرابات في صفوف العدو إذ أنّه سيواجه جيشاً متحداً ولكنه إذا تمكن من الانتصار عليه وهزمه في ميدان القتال هزيمة تقعده عن امكانية حشد جيوش جديدة فلا يبقى أمام المحتل ما يخافه[١١١]».

إن هذا الفكر الاستشراقي ومن وقع في «ترجمته» من المثقفين يقفز جهلاً أو تجاهلاً عن تاريخ من الثورات والمقاومة والانتفاضات تعصباً وتمسكاً بمقولات الاستبداد الشرقي أو المجتمعات اللاتاريخية أو الراكدة أو النمط الآسيوي للإنتاج أو الطغيان الشرقي، من ميكافيللي إلى فيتوفوجيل إلى

---

(١١١) نقلا عن: سهيل القش، في البدء كانت الممانعة، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠، ص ١٣٠.

ماركس وانجلس وصولاً إلى أتباعهم في ترجمة هذه المقولات في الفكر العربي الحديث. لقد ولّد النسق الفكري الأوروبي العديد من الرؤى والكتابات التي تتمحور حول هذه المقولات التي تحجب تاريخ المجتمعات المغلوبة وتطمسه كتاريخ مقاومة جماهيرية. ذلك أنه «في حلبة الصراع يفرض الطرف الغالب على المغلوب تقنية الملاكمة ومنطقها، ومن المفارق عندها أن يجبر المغلوب على الضرب في المساحات التي يقدمها له الغالب حيث تكون هذه المساحات هي الأكثر منعة وتحصيناً وتصبح نقاط الضعف في عالم النسيان والاستحالة[١١٢]». وهكذا تنعكس الآية فتصبح نقاط قوة الشعوب والمجتمعات المغلوبة أي تاريخ مقاومتها للغلبة نقاط ضعف منسية وتعرض وكأنها فترات يسودها العجز والانغلاق والتقوقع والتخلف. ولكن من قلب التاريخ رأساً على عقب ؟ إنه الغالب الذي تعطيه قوة غلبته القدرة على أن يعمم رؤيته للتاريخ ويقولب بها المغلوب في الفكر والثقافة والرؤى والقناعات. ضمن هذا الإطار نستطيع أن نفهم إشكاليات عصر النهضة والتي لا تزال مستمرة بشكل أو بآخر، إشكاليات التأخر والتخلف والاستبداد والركود واللاتاريخية واللاعقلانية من جانب ومضاداتها التي يتم مقارنتها معها من تقدم وحرية وعقلانية وثورة وتاريخية. إن إشكالية المقارنات هذه تأسست على خلل تكويني عكس اختلال ميزان القوى بين المدنية الأوروبية والمدنية الإسلامية. من هنا جاء فكر النهضة والفكر العربي الحديث إجمالاً ليتحدد ضمن الإشكالية ـ إشكالية المقارنة ـ التي صاغها الغرب الغالب: هزيمة الإسلام وانتصار أوروبا الحداثة.

ولكن من انهزم وكيف ولماذا وما هي حدود الغلبة والهزيمة؟

ما يميّز العلاقات الرأسمالية عن بقية أنماط الإنتاج هو أن البورجوازية تجبر كل الأمم تحت طائلة الموت أن تقبل الأسلوب البورجوازي في الإنتاج، وأن تدخل إليها المدنية المزعومة أي أن تصبح برجوازية، فهي باختصار، تخلق

(١١٢) حسن الضيقة، «الايديولوجية الماركسية،» **الغدير**، السنة ١، العدد ٦، أيار ١٩٨١، ص ٥٦.

عالماً على صورتها ومثالها، كما يقول كارل ماركس[١١٣]، يأتي هـذا القول في مرحلة انتقال المدنية الأوروبية بأنظمتها الرأسمالية إلى الهجوم عـلى «دار الإسلام» في النصف الثـاني من القرن المـاضي في نفس الوقت الـذي كان خـير الـدين التونسي يحذر فيه من ضخامة وشمولية هذا الغزو قائلاً: إن التمدن الأوروبي تـدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استـأصلته قـوة تياره المتتـابـع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار[١١٤]» . .

فعلى من تدفق هذا السيل ومن عارضه وماذا استأصل؟

١ ـ المقاومة الأولى

أول من وقعت عليه مسؤولية مواجهة الاقتحام الأوروبي كانت السلطة العثمانية وأجهزتها، حدث هذا في مصر، في الجزائر وغيرها، ولكن سرعان ما انهارت مؤسسـات السلطة المركـزية بمختلف أشكـالها السيـاسية والعسكـريـة والاقتصادية. إذ أن عوامل الاخـتراق التدريجي والضعف المـتزايد كـانت قد فعلت فعلها في بنية السلطة حيث نمت عوامل التفكك والتفسيخ الداخلي التي تعود إلى جملة أسباب وعلاقات متعددة بين الشرع والمجتمع والتاريخ والثقافة والسياسة والاقتصـاد، «فعندمـا واجه الاجتـماع الإسلامي الاختـلال العميق الذي احدثتـه الرأسـمالية لم تكن المـواجهة متـوازنة في جميـع مستويـاتها. إن الاختراق الفعلي تمّ منـذ البدايـة للسلطة المحتسبة في مؤسسـات الحكم. إنه اختراق يستغل ضعف الاجتماع الإسلامي التـاريخي إلى أقصى حدود[١١٥]». وهكـذا انهارت الـدولـة ولكن انهيـارهـا لم يكن طبقـاً لتـوقّعـات وكتـابـات «المستشرقين» كمكيافيللي مثلاً، إذ لم يستتبع انهيار الدولة انهياراً للمجتمع بل

---

(١١٣) انـظر في هـذا الصـدد: مـاركس ـ انجلز، البيـان الشيـوعي، ط ٣. دمشق: دار دمشق، ١٩٦٩، ص ٤٨.

(١١٤) نقلا عن: فهمي جدعان، أسس التقدم عنـد مفكري الإسـلام في العالم العـربي الحديث، ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١، ص ٣٨٧.

(١١٥) نظير الجاهل، «مأزق الدولة العربية الحديثة،» السفير، ١٩٧٩/٩/٢٦.

على العكس «لقد اثبتت معطيات الصراع بين النموذج الغربي الحديث وبين المجتمع الإسلامي أن الدولة المركزية لم تشكل المفصل الوحيد المدافع عن المجتمع الإسلامي. بل لم تشكل هذه الدولة المفصل الأساسي في عملية الصراع هذه. فقد تركزت نقاط وخطوط المقاومة أساساً عبر حركات إسلامية ذات طابع أهلي وأصولي الأهداف والمرامي والأساليب.. هذا الأمر يلف بشموليته وفعاليته كافة أرجاء العالم الإسلامي[١١٦]». فمنذ غزوة نابليون لمصر (١٧٩٨) ثم احتلال الجزائر (١٨٣٠) كانت المجتمعات الأهلية تقاتل في مقاومة شرسة. فمن انتفاضتي القاهرة التي لعب فيها الأزهر كمؤسسة وكقيادة دينية متقاطعة ومنخرطة في نسيج المجتمع الدور المركزي في قيادة المقاومة الإسلامية الشعبية ضد الحملة الفرنسية، ثم إلى الجزائر حيث شكلت الحركات الشعبية خط الدفاع الأساسي الذي منع الفرنسيين من تنفيذ استراتيجيتهم الإبادية، نذكر في هذا السياق حركة عبد القادر الجزائري مع دخول الفرنسيين ثم ثورة ١٨٧١ بقيادة الشيخ المقراني ووراءه الطريقة الصوفية الرحمانية. نذكر أيضاً الحركة السنوسية التي أسسها محمد علي السنوسي (١٧٨٧ - ١٨٦٠) وانتشرت في أنحاء كثيرة من الشمال الأفريقي ثم خلفه ابنه محمد المهدي الذي بلغت السنوسية في عهده أوج انتشارها، وحيث اشتعلت الثورة ضد الإنكليز في السودان ١٨٨٥ مهددة بالانتشار في أنحاء العالم الإسلامي. وهناك حركات شعبية أخرى اشتعلت في شمال الهند ضد الإنكليز وانتفاضات أخرى في آسيا الوسطى ضد الروس وانتفاضات في الصومال أيضاً. هذا الخط من المقاومة الشعبية الإسلامية وجد تواصله في مرحلة لاحقة ومع مطلع هذا القرن في انتفاضات جامع الزيتونة في تونس ضد الفرنسيين وانتفاضة التبغ في إيران ثم انتفاضة النجف في العراق ضد الإنكليز وجمهورية عبد الكريم الخطابي في الريف في المغرب وحركة عمر المختار في ليبيا وجمعية

---

(١١٦) حسن الضيقة، «في الفكر السياسي الماركسي،» العرفان، المجلد ٧٢، العدد ٢، شباط ١٩٨٤، ص ٣٢ - ٣٣.

العلماء في الجزائر[١١٧] وغيرها من المقاومة والحركات التي لم نسمع بها ولم تأتنا أخبارها لأن أنصارها تواروا بعيداً عندما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، بعيداً عن مراكز الدولة والمؤسسات الحديثة والتاريخ الحديث.

إذن يمكن الحديث عن المقاومة الأولى (لاحقاً حدثت مقاومات أخرى لكن من طبيعة مختلفة) أو المرحلة الأولى من مقاومة الاستعمار الأجنبي، هذه المرحلة التي حدثت أثناء وقوع الاحتلال السافر تمت بواسطة السلطة الرسمية المحلية (الحكام والسلاطين والبايات) ولكنها كانت مقاومة قصيرة غير فعّالة، لذلك كانت الفئات الوطنية التقليدية والأهلية تبادر هي نفسها لأخذ زمام المقاومة المسلحة (كعبد القادر الجزائري، ورجال الأزهر والمهدي وعمر المختار. . .) يمكن اعتبار هذه المرحلة المبكرة لمقاومة الاختراق الغربي والتي قادتها تكوينات اجتماعية تقليدية إنها يغلب عليها رد الفعل النمطي «الأول» (هناك أنماط أخرى لرد فعل المجتمعات المغلوبة) وهو الرفض القاطع الكامل للغرب، رفضه كاحتلال وهيمنة عسكرية وسياسية واقتصادية ورفضه كأسلوب في الحياة والتنظيم.

ردُّ الفعل النمطي الأول هذا كان الأكثر تمسكاً بالتراث والأصالة ولكن اندحار هذه المقاومة التقليدية رغم البسالة الأسطورية لبعض قياداتها هو الذي مهد الساحة المجتمعية لقبول ردي الفعل النمطيين الآخرين أي المحاكاة والتوفيقية[١١٨].

---

(١١٧) هذه المعطيات التاريخية تم جمعها من عدة مصادر منها: حسن الضيقة، «موقف توينبي من الإسلام والغرب»، الوحدة (بيروت) السنة ١، العدد ٣، أيار ١٩٨٠، ص ٨٥ ـ ٨٦، و: وضاح شراره، بعض مشكلات الدولة. . .، مصدر سابق، ص ١٧٩ ـ ٢٠٠.

(١١٨) انظر حول هذه النقطة: سعد الدين إبراهيم (منسق الدراسة)، المجتمع والدولة في الوطن العربي، محور من محاور مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، تحت النشر، ص ١٣٥ ـ ١٣٨. و: حسن الضيقة، «موقف توينبي من الإسلام»، مصدر سابق، ص ٨٥ ـ ٨٦.

ماذا حققت هذه الحركات الأهلية؟

إن هذه الانتفاضـات الإسلاميـة الشعبية رغم أنها لم تتمكن من تحقيق أهدافها كاملة في طرد النفوذ الأجنبي كلية وتجـديد المجتمـع الإسلامي عـلى أسس أكـثر اقترابـاً من الشرع الإسلامي، إلا أنها نجحت بحـدود كبـيرة في صون الشعوب الإسلامية من الاندثار وضياع الهوية وأمنت نوعاً من التواصل التاريخي والثقافي والاجتماعي للشعوب الإسلامية ولحمتها الحضارية. . إن ما أدته هذه الحركات الشعبية من أدوار مركزية شكلت سداً منيعاً أمام محاولات النسق الأوروبي من تدمير هذه الشعوب وهويتها. لقد كان عدم تحول المدنية الإسلامية إلى مدنية غابرة كمـدنيات الأزتيـك والانكا والمـايا التي أبيـدت في اميركا وعدم تحول العرب والمسلمين إلى نوع من الهنود الحمـر أو عبيد سـود مستلبين عن أصالتهم، إن عدم تحولهم إلى هذه الأشكال كان نتيجة لما أبدته الحركات والشعوب العربية والإسلامية من مقاومة وممانعة حافظت على تماسك شخصياتها المغلوبة ثقافياً وحضاريـاً إلى حد كبـير. فالـذي حصل لـلأفارقـة والانكا والهنود كان نوعاً من الجنوسيـد أو الإبادة الجـماعية للشعـوب مقدمـة لإجبار بقاياها على التماهي مع ثقافة وحضـارة أخرى معتبرة أرقى بعد أن يجري هدم وإبادة ثقافتها الأصلية وهذا مـا يسمى بالاتنـوسيد[١١٩] من هنـا يصبح عنوان غزو المدنية والثقافة الأوروبية هو «التماثل» أي إلغاء الاختلافات الثقافية وإذابتهـا في المدنيـة والثقافـة الغالبـة. وفي مواجهـة مشروع التماهي والتـماثل والوحدة القسرية مع الوافد غزوا بالعنف المجـرد المباشر أو غـير المباشر عـبر التـاجر والخبـير والبـيروقـراطي ومعلم المـدرسـة والاصـلاحـات والتنـظيـمات والتحديثات والتقنيـات، وفي مواجهـة هذا الـزحف الكلي الشمـولي، والذي يـريد أن يقـطع مع الأصـول والهويـة والتاريـخ، ينتفض المغلوبون مقـاومين وممانعين عن تراث وتاريخ آبائهم الأولين متمسكين بذاتيتهم وذاكرتهم التاريخية الجمعية، ملتصقين بها وبكل تعبيراتها الثقافية ـ الاجتماعية.

---

(١١٩) مروان أبي سمرا، «مراجعة كتاب بيار كلاستر، أبحاث في الانتروبولوجيا السياسية،» **الفكر العربي**، السنة ٥، العدد ٣٥ ـ ٣٦، أيلول ١٩٨٣، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

يقـول سهيـل القش «فـالغـالـب يعـرض عـلى المغلوب رؤيـة للصراع جوهرها التماثل والصلح. وهذا لا يعني أن الغالب لا يعي كنه الصراع أو أنه تغيب عنه ممانعة المغلوب ولكنه يمنهج للمغلوب الاستمرارية الشرعية لغلبته. وإنكاره لا يطمس الصراع مع المغلوب بل يطمس طبيعة هذا الصراع العدائية ويطرح إمكانية الصلح والوفاق كحل للتناقض. فالعملية الأيديـولوجيـة التي يمارسها الغالب ليست مطلقة إذ تصطدم بحدود ممانعة المغلوب التي يدخلهـا الغالب في حساباته ويصوغ الأيديولوجية على أساس معرفته الضمنية بوجودها ومجاهرته العلنية بتغييبها وطمسها وتشـويهها. إن التعميـة الأيديـولوجيـة التي يمارسها الغالب تتناول بالتحديد ليس تناقض الغالب بل تشويه ممانعة المغلوب ضد السيطرة وهي ممـانعة تـرتكز في وعي المغلوب المباشر إلى رؤية العـلاقة كتناقض تناحري وكتمايز حاد، وهذا ما يسعى الغالب إلى طمسه وإلى أن يُحِلّ محله رؤية تقوم عـلى طرح النـزاعِ كاختـلاف طبيعي يؤكد الهـوية «والتـماثل» الأبـدي، مع وعـد المغلوب دائماً بجنـة المساواة الـوهميـة خـارج العـلاقـات الفعلية[١٢٠]».

وكم هـم كثـيرون من «النخبة» أولئـك الذين صرعتهم فكـرة التـماثـل والمساواة بين الغالب والمغلوب، بين المدنية الإسلامية والمدنية الأوروبيـة فلم يروا أو لم يريدوا أن يروا وهمية هذه الأفكار بالنسبة لعلاقـات القوة الـواقعية الفعلية ضمن الغلبة وكم سقطوا ضمن تشويه الغالب لمقاومة المغلوب، وكم تبنـوا «مسلمات» هذه التعميـة الأيديـولـوجيـة. إن النخبـة التي استـدرجتهـا أيديولوجية الغالب لم تكن كلها نخب حديثة متغربة، بل منها التقليدي الذي «انزلق» من مقاومته الأولى إلى موقف «وسطي» توفيقي معدل، خرج بـه من دائرة موقف العامة/أيديولوجية المغلوبين، إلى فضاء التكيف مع السيل الغربي الجـارف، هذا السيـل الذي نجـح في دائرة التـوفيقيين. . . المعتـدلـين، في انتزاعهم من انتمائهم الأصلي الممانع بعد أن نجح في طمس حقيقة الصراع وفي

---

(١٢٠) سهيل القش، في البدء كانت الممانعة، مصدر سابق، ص ٨٥.

فسخ ممانعة المغلوبين لديهم - لدى التوفيقيين - والذين تصالحوا مع المدنية الأوروبية وغلبتها وإن كان يجب الاعتراف أن تصالحهم واعترافهم بالقوة الغربية لم يكن كلياً شمولياً كغيرهم من المتغربين والمتماثلين والمتماهين..

٢ - العصبية

في هذا الإطار يأتي مفهوم العصبية كمفصل أساسي في قراءتنا لواقع الممانعة. ليست العصبية التي نقصدها ذات دلائل تشير إلى انقسام وتفرقة وتغليباً لفئة ما على مصلحة جماعة ككل، بل هي على العكس من ذلك عصبية عامة تعبر عن الوحدة العامة لجماعة سياسية دينية حضارية، فنحن هنا نوسع المفهوم الخلدوني للعصبية إلى مداه الأقصى.. كعصبية حضارية - سياسية دينية - هذه العصبية تشكلت تاريخياً على قاعدة صراع ضد جماعة أخرى تمتاز بمواصفات مشابهة، فالعصبية لا تتمظهر إلا بمواجهة عصبية أخرى. وكما يعرّفها علي الشامي فإن «كلمة العصبية تشير إلى الانتماء لحضارة ما تعكس حالة التضامن الداخلي بين التمايزات الاجتماعية والثقافية. لذلك تتشكل العصبية الحضارية لحظة بروز الخطر المصيري وتتمظهر بوضوح لحظة اشتداد المواجهة مع طرف خارجي يمتلك أدوات تدميرية ويسعى إلى فرض غلبة حضارة أخرى.. تقدم العصبية مجموعة الشروط الدفاعية عن «الأنا» أو «الأنوية الحضارية» الأمر الذي يؤدي إلى خلق دفاعات متنوعة عن الذات تأخذ أشكالاً متعددة وتتفاوت حدتها حسب طبيعة المرحلة وعنف المواجهة ومنها: صراع سياسي، تمسك بالتقاليد، رفض عالمية العلم، التمايز السلبي والإيجابي، الاهتمام بالتراث الثقافي والأيديولوجي[١٢١]».. إن ما نسعى لإيضاحه هنا هو أثر هذا المفهوم المميز في حركية الدفاع عن الذات ضد استراتيجية حضارة غربية تملك أشكال القهر والسيطرة على كافة المستويات.

هكذا تتخذ العصبية شكل التمظهر الثقافي والمعنوي والسياسي

---

(١٢١) علي الشامي، «دراسة العصبية الحضارية،» الوحدة (بيروت)، السنة ١، العدد ٢، أيار ١٩٨٠، ص ٦٤ - ٦٥.

للجماعة. فالعصبية هي فعل وممارسة الجماعة. يقول برهان غليون: «لا تكون الجماعة إلا بالعصبية والتلاحم الجماعي تجاه الجماعات الأخرى. هذا أساس سلوكها على الساحة الدولية كجماعة متميزة ومستقلة ذات إرادة واحدة ومصالح مشتركة. وتكوين الجماعة لا يقوم على زرع روح العصبية ولكنه يقوم على أسس موضوعية سياسية واقتصادية هي التي تولد الشعور بالتضامن والعصبية التي تصبح هي ذاتها درعاً نفسياً يصون وحدة الجماعة واستمرارها(١٢٢)». وتأخذ العصبية إجمالاً صور التعصب للدين كما هو الأمر في المجتمعات الإسلامية المتصادمة تاريخياً مع الحضارة الأوروبية. «وسط هذه المعادلة يأتي الدين بوصفه نقطة الجذب المركزية التي تشد إليها مجموعة الثقافات المتمايزة نسبياً ويعبر عن كونه عامل التوحيد الداخلي للتناقضات الاجتماعية ـ السياسية مشكّلاً بذلك الحصن الأمين ودائرة الدفاع الأكثر تماسكاً فتلتقي حول مهمة الدفاع عن الإسلام ضد الغزو الحضاري الغربي سياسياً واقتصادياً وفكرياً مجموعات متباينة من الطبقات والقبائل والطوائف والقوميات بحيث يبرز الدين بوصفه الوسيلة الأكثر فعالية من أجل الدفاع عن الحرية والاستقلال والتراث والأرض.. لذلك يغلب التعصب للدين على مظاهر الدفاع عن الحضارة وتصبح العصبية الإسلامية مرآة للعصبية الحضارية، وبواسطتها تجري الصدامات التاريخية(١٢٣)». أو وكما يعبّر عن ذلك حسن الضيقة «يتبين عبر حقب الصراع المختلفة قدرة العقيدة الإسلامية على مواجهة الاختلالات والاختراقات الحاصلة على مستوى المجتمع ككل على قاعدة حركات إسلامية أكثر فاعلية بما لا يقاس من فاعلية الدولة المركزية في مواجهة المستعمر... إن تحطيم المستعمر لدورة المجتمع الاقتصادية والسياسية وضربه للبنى الإنتاجية «التحتية» للمجتمع لم يستتبع أي تراجع أو ضمور في دور وموقع العقيدة الإسلامية في حياة الجماعة بل على العكس من ذلك فإننا نلحظ أن تعمق الفعل الاستعماري العنفي الخارجي في بنية المجتمع يستتبع مزيداً

---

(١٢٢) برهان غليون، المسألة الطائفية... مصدر سابق، ص ٤٤.
(١٢٣) علي الشامي، «العصبية الحضارية،» مصدر سابق، ص ٦٥.

من التداخل والتماهي فيما بين العقيدة الإسلامية والجماعة المسلمة، وما يتولد عن ذلك من دينامية عالية أدت دورها في الحفاظ على لحمة المجتمع وعلى توليد خط جهادي مقاتل في مواجهة المستعمر يختلف اختلافاً بيِّناً عن خط المقاومة الذي قادته قوى السلطة القديمة سواء أكان ذلك لجهة الفاعلية أو لجهة الثبات المبدئي والسياسي والاستراتيجي رغم كل حملات الإبادة والاستئصال التي مارسها المستعمر[١٢٤]».

هذا التماهي بين العقيدة والجماعة في أوقات التهديد المصيري هو الذي يولد هذه العصبية الدينية التي تتمظهر في أشكال متعددة من الممانعة والمقاومة والتي شكلت الحركات الأهلية إحدى تعبيراتها المتقدمة التي اختلفت عن تعبيرات خط المقاومة السلطوي. وهكذا تغدو العصبية الدينية تعبيراً ثقافياً ـ أيديولوجياً يتجاوز مفاهيم ودلالات العصبية القبلية أو القومية أو الجنسية ليحتوي ويستوعب دلالاتها ويدفعها باتجاه توحيدي شمولي، «لأننا هنا أمام مجتمعات واقعة تحت الضغط الأجنبي، ومقاومة تتخذ شعاراً لها إنقاذ الهوية الجماعية، ويكون المطلوب من الدين أن يلعب دوراً أساسياً في المقاومة وحفظ الهوية. وقد أطال دعاة الإصلاح الإسلامي في نقد الاستبداد العثماني ولكن همهم الأسبق كان إنقاذ وجود الأمة الإسلامية. . . آنذاك (عند التهديد الخارجي)، فإن التسامح (الذي يعني قبول الاختلاف) في نظر هذا المجتمع يعني تشتتهم مما يجعلهم يعطون الأسبقية لكل ما من شأنه أن يحفظ الوحدة. . . وهكذا تعطى لقيم التلاحم بين الأفراد والطوائف والطبقات المكانة الأولى. ويكبت ويحارب كل ما يمكن اعتباره عنصر اختلاف[١٢٥]».

لذلك «فعندما يسعى مجتمع إلى تحقيق رابطة (جامعة) في صورة عينية أي عندما تتيح له ثقافته وتاريخه إمكان تصوّر هذا الربط في صورة عينية وخارجية وموحدة فإنه يحققه في صورة العروة الدينية الوثقى[١٢٦]».

---

(١٢٤) حسن الضيقة، «الفكر السياسي الماركسي،» مصدر سابق، ص ٣٣.
(١٢٥) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص ١١٢ ـ ١١٤.
(١٢٦) وضاح شراره، بعض مشكلات الدولة. . .، مصدر سابق، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

٣ ـ بين المقاومة الأولى والثانية

إن العبرة التاريخية للفترة التاريخية منذ أواخر القرن الماضي حتى يومنا هذا تمنحنا الشجاعة على القول بأن الخيار التوفيقي التصالحي التكييفي المعتدل الذي كان سائداً وحاكماً لعشرات السنين منذ أوائل القرن، إن هذا الخيار، كما طُبِّق، فشل في تحقيق نهضة الذات الحضارية، ذلك أن الإصلاح تحت ظل الغلبة والتفوق يعني تغيراً وتقدماً وتحديثاً وفقاً لنموذج الغالب والمتفوق في الحضارة والمدنية والثقافة والدولة والمجتمع والاقتصاد مما يؤول إلى مزيد من الاختلال والتفسخ في الهيئة الاجتماعية للمجتمع المغلوب، وبالتالي مزيداً من الاستتباع الذي سيرفضه المغلوب لأنه يشكل تهديداً لمصير الجماعة ووجودها بحد ذاتها. تصبح استجابة المغلوب للغلبة هي الرفض من موقع الضعف باعتبار أن الاقتباس الحضاري من موقع القوة لا ضرر منه، أما الاقتباس من موقع الضعف فهو غزو لبنية اجتماعية واهنة بقصد تفكيكها وإعادة تركيبها وفقاً للنموذج «الأرقى».

لقد تمّ القضاء على المقاومة الأولى (المقاومة الجزائرية الأولى، مقاومة الأزهر في مصر، السنوسية في شمال إفريقيا، المهدية في السودان، عمر المختار في ليبيا. . .) وكانت هذه المقاومة سواء طالت أو قصرت تنتهي، بالموازين العسكرية، إلى الاندحار.

إن مرحلة المقاومة المبكرة للاختراق الغربي والتي قادتها تكوينات اجتماعية تقليدية كالعلماء والمشايخ والطرق الصوفية، كان يغلب عليها رد الفعل النمطي الأول الرافض للغرب كاحتلال وهيمنة عسكرية سياسية ـ اقتصادية ـ ورفضه كحضارة وكأسلوب في الحياة والتنظيم. «ولكن اندحار هذه المقاومة التقليدية رغم البسالة الأسطورية لبعض قياداتها هو الذي مهد الساحة المجتمعية لقبول ردي الفعل النمطيين الآخرين: المحاكاة والتوفيقية[١٢٧]». أو ما نسميه بالتصالح والتكيّف مع التغريب ومع الحداثة.

---

(١٢٧) سعدالدين ابراهيم، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، مصدر سابق، ص ١٣٥ ـ ١٣٨.

إن المقاومة الثانية اختلفت جذرياً عن الأولى. فالثانية هي التي يؤرخ لها المؤرخون المعاصرون: إنها الحركات الوطنية والاستقلالية والتحريرية خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، فهي الحركات التي نشأت في صفوف الفئات الحديثة بعد أن كانت الغلبة الأوروبية قد قطعت بعض الشوط في تركيز علاقاتها الرأسمالية والسلطوية والثقافية وفي بناء أجهزة الحكم ومؤسساته والإدارة الحديثة. فالمقاومة المحلية الثانية المؤلفة من قوى اجتماعية وتكونت حول محوري الإلحاق الرأسمالي والسياسي تنازع القوة المسيطرة الاستعمارية على حصة اقتصادية وحصة سياسية. ويقول وضاح شرارة إنه «مع حركات المقاومة الثانية بدا أن المجتمعات العربية دخلت دخولاً نهائياً التاريخ الحديث: أليس ما تطالب به نخبها هو «اقتسام الأوروبية»؟ لقد سمي الاستيلاء على أجهزة الدولة استقلالاً سياسياً[١٢٨]. . .» إن هذه الفئات الحديثة التي ورثت التكوين الاستعماري تلخص مشروعها السياسي والاجتماعي بالسيطرة المباشرة على المجتمع وبتوحيد آليتي الحكم وتملك فائض الانتاج. لقد شكلت المقاومة الأولى، الخارج المطلق، بالنسبة للحركات الاستقلالية ثم للحركات السياسية التي استولت على السلطة تباعاً. شكلت الخارج لأنها صدرت عن منطق تاريخي مخالف لذاك الذي حكم الحركات الاستقلالية. فهذه الأخيرة صدعت بالأسس التي أرسى عليها التوسع الرأسمالي الأوروبي بنيانه وعلاقته بالمجتمعات المحلية، قبلت بمسلمات هذا التوسع وصدرت في رؤيتها التاريخية الضمنية والمعلنة عنا، فكانت قبلتها النظرية والعملية بلوغ المدى الأبعد والأكمل الذي تؤذن به مقدمات الرأسمالية الأوروبية وترهص به من دولة إقليمية موحدة ومؤسسات تمثيلية، إلى سوق منتجة ومستهلكة متجانسة مروراً بهوية قومية تدرج التاريخ والتراث في علاقة معاصرة وشمولية كما يقول وضاح شرارة[١٢٩].

---

(١٢٨) وضاح شراره، بعض مشكلات الدولة. . .، مصدر سابق، ص ٢٢٤.
(١٢٩) المصدر السابق، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

إن تيار المقاومة الأولى هو خط جمال الدين الأفغاني نفسه، الـذي يظل أولاً وآخراً المفكر الذي «اعتقد اعتقاداً جازماً أن التمدن الحقيقي مكافىء تماماً للدين» كما يقول فهمي جدعان[130] أي أن التقدم الحقيقي هو في أصل مفهوم الدين. إن موقف مدرسة الأفغاني وتلاميذها من التسلط الغربي، وهو موقف المقاومة الأولى، كان في أساس انكفائها إلى المنظومة الثقافية الإسلامية للبحث فيها عن أجوبة سياسية تاريخية لا معرفية تجاه التحديات الحضارية. ذلك أن الإسلام هنا يعادل الذات والقوة، ومتى فقد الإسلام فقدت معه عناصر وجود الأمة وأسباب بقائها كأمة مستقلة متمايزة. إن اعتماد منظومة الآخر (الغرب) في الرد عليه (على الغرب) لا تفضي إلا إلى الإقرار بكونية ثقافية أي الإقرار بسيطرته.

لقد كانت المسألة المركزية لدى تيار المقاومة الشاملة الأولى مسألة سياسية ولم تكن مسألة ثقافية وتعليم وتربية وإصلاح جزئي. إن العلاقة السياسية بين الإسلام والغرب ـ لا العلاقة الثقافية ـ لم تكن متكافئة، إذ أن ظرفية الاختراق والضغط الأوروبي هي التي اضطرت المفكرين في النهاية للتعاطي مع الأفكار والمبادىء السياسية الغربية لتنظيم المجتمع[131]، من دولة وطنية ودستور... الخ. لم تكن الأفكار في ذاتها هي التي دفعت المفكرين إلى ذلك، لم تكن سلطة الثقافة هي الدافع بل سلطة السياسة الغالبة.

رفعت التيارات المعتدلة المتكيّفة شعارات الإصلاح الثقافي التربوي الديني والاقتباسي من التنظيمات والمبادىء الغربية لتنظيم المجتمع والدولة كأولوية، لكن هذه الشعارات كانت تعادل في وضعها التاريخي ـ وضع اختلال علاقات القوة ووضع السيطرة الأوروبية الزاحفة بشموليتها ـ مزيداً من الإرباك والتفكك والإنقسام الداخلي والضعف.

---

(١٣٠) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام...، مصدر سابق، ص ١٦٥.

(١٣١) انظر: عبدالإله بلقزيز، «في نشوء وإخفاق دعوة العلمانية،» الوحدة، السنة ٣، العدد ٢٦ ـ ٢٧، تشرين الثاني/ كانون الأول ١٩٨٦، ص ٧٢.

إن تغييب «السياسة» كممارسة للجماعة الأهلية المقاومة ترك الساحة مفتوحة لكي تتولى «السياسة الأوروبية» توجيه كل أنماط السياسات الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتربوية والإدارية وتنظيمها. وكانت الفئات المحلية المرتبطة بالمشروع الأوروبي والمرتبطة «بالتحديث والعصرنة» فكرياً وثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً هي المستفيدة من زوال المقاومة الأولى. وكما يقول سويدان ناصر الدين، فإنه بعد انتهاء الثورات الشعبية الواسعة حتى عشرينات هذا القرن، كالثورة السورية وثورة النجف وثورة عبد الكريم الخطابي، وبعدها فقط استطاع المشروع الأمبريالي أن يثبت التجزئة السياسية والاقتصادية ويوسّع الخرق الأيديولوجي وذلك أن هزيمة تلك الثورات كانت الضربة القاضية التي كسرت فيها العلاقات الجديدة بنيوياً مفاصل إعادة إنتاج العلاقات القديمة. وما هو أكثر أهمية، بالنسبة للمستقبل أنه بعد الهزيمة استطاع المشروع الأمبريالي أن يحتوي الصراع على أرضية علاقاته هو السياسية والاقتصادية وضمن منظور مفاهيمه «هو»، فاصبح ميدان الصراع ينبسط على أرضية وداخل المؤسسات السياسية والقوانين التي فرضها المشروع الأمبريالي، فسنّت الدساتير وأقيمت أشباه الدول وغابت الثورات الشعبية المسلحة عن المسرح السياسي، وأصبح السؤال الأساسي الذي حاولت الحركات المعادية للامبريالية الإجابة عنه في برامجها هو: كيف نسرع في بناء دولة حديثة، أي كيف يمكن تحسين شروط انخراطنا في نادي الأمبريالية العالمي؟ وغاب السؤال التاريخي السابق: كيف نطرد العلاقات الأمبريالية من بلادنا[١٣٢]؟ كان السؤال التاريخي السابق هو سؤال وإشكالية «المقاومة الشعبية الأولى»، سؤال تيار الجامعة الإسلامية والعصبية الدينية والأفغاني وتلامذته كمصطفى كامل وجمال الدين القاسمي وعبد الله النديم وشكيب أرسلان وغيرهم. أما السؤال اللاحق، سؤال «تحسين الشروط عبر التحديث»، فكان سؤال مدرسة عبده - رضا وما تفرع عنها من تيارات تغريبية كقاسم أمين وطه حسين ولطفي

(١٣٢) انظر: سويدان ناصر الدين، «الأصول الواقعية للكيانات القطرية،» الوحدة، السنة ١، العدد ٧، نيسان ١٩٨٥، ص ٤٩ - ٥١.

السيد، ومن تيارات توفيقية معتدلة متصالحة كأحزاب الوفد والأمة والأحرار في مصر وحزب الاستقلال في المغرب والكتلة الوطنية في سوريا، وشخصيات كمصطفى النحاس والحبيب بورقيبة وشكري القوتلي ورياض الصلح . . .

يتساءل وجيه كوثراني عن كيفية التوفيق بين التحديث من موقع المغلوب ومن موقع الطرف، وبين المقاومة التي تريد التحرر من سيطرة المركز الغربي القائمة على الاستغلال والنهب، ويتساءل عن إمكانية اختيار أوجه التحديث إذا كان هذا التحديث مرتبطاً في الداخل بالتبعية وبغلبة مصالح الخارج؟ . . . كيف يمكن كل ذلك إذا كانت عملية المقاومة الأهلية لا تفصل ولا تميّز بين الديني والسياسي ولا بين الديني والحضاري، هذا التمييز الذي طرحه خط عبده ـ رضا وتلامذتهم والذي تمّ استيعابه لضرب المقاومة الأولى وتمرير مشاريع التجزئة والتفكيك والتفسيخ واستيعاب المجتمع بالمشاريع التحديثية(١٣٣).

إذا كانت الجماعة ومن عبّر عنها من النخبة تدمج عصبيتها الحضارية والدينية والسياسية بعصبية عامة واحدة، فإن الفصل والتمييز بين هذه العصبيات المتلاحمة كان يعني في مرحلته التاريخية إضعاف الجماعة وتفكيكها.

إن التمييز بين الديني والسياسي والحضاري كان في أساس استراتيجية الاستعمار، تلك الاستراتيجية التي تماهت معها نخب تغربت ونخب أخرى توفيقية معتدلة لم تتخلَّ بالكامل عن تقليديتها ولكنها عانت من عبثية التوفيق في وضع الغلبة. إن الاقتباس الحضاري والتوفيق بين عناصر الإسلام ومبادئه وبين كل ما لم يتعارض معها من وسائل وتنظيمات هو ظاهرة تاريخية نجحت في صدر الإسلام حيث كانت الظروف التاريخية ومعادلات القوة والضعف مختلفة. كان من الممكن للحل التوفيقي في الدعوة إلى اقتباس المعارف الغربية والاستفادة منها مع التمسك بالإسلام كعقيدة وثقافة، كان يمكن لهذا الحل

(١٣٣) راجع: وجيه كوثراني، «الإسلام والمركزية الغربية،» الفكر العربي، السنة ٣، العدد ٢١، تموز ١٩٨١، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

الذي طرحه الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد علي باشا مروراً بتنظيمات السلطنة العثمانية وصولاً حتى محمد عبده ومدرسته، أن يكون الحل المثالي الناجع في ظروف تاريخية مختلفة. بقيت التوفيقية سطحية ولم تستطع أن تراكم حضارياً لتشكل نسقاً عضوياً متكاملاً بين نظامين متمايزين في الفكر والثقافة والاجتماع والمدنية، ذلك أن التوفيق جاء في إطار غلبة حضارية ـ سياسية ـ عسكرية جعلت من التوفيق كتفاعل حر إرادي مسألة عقيمة ولهذا السبب بقي التوتر بين مكونات النظامين الذي يراد التوفيق بينهما مسيطراً. لقد سعى الفكر الإصلاحي إلى تأصيل المعطيات الجديدة الوافدة في الفكر المحلي وإعطائها سنداً شرعياً يزيد من قوة تأثيرها ولكن الإصلاحية والتي مثلها عبده ـ رضا ومدرستهما أفضل تمثيل إنهارت وتفككت مع نجاح الدول الأوروبية في وضع يدها بشكل كامل وكلي على البلاد العربية كما يقول برهان غليون. «أما أسباب فشل هذه المدرسة الإصلاحية، فيكمن في العجز الذي أظهرته عن إدراك العوامل المادية والدولية في النهضة وفي عجزها عن تقدير أهمية وأولوية مسألة الأمبريالية[١٣٤]» ونضيف إلى هذه الأسباب، عجزها عن تقدير أهمية الجماعة ومكانتها أو المجتمع وتعبئة قواه ودعمه لإحداث النهضة المستقلة ومساندته للنخبة السياسية القائدة لتلك النهضة الحضارية.

لقد صرعت أيديولوجية الحداثة الغربية كما قدّمت نفسها دعائياً ـ أي عبر العلم والديمقراطية والتقنية كثمرات جاهزة وعمليات ثورية لا جذور تاريخية لها ـ صرعت هذه الأيديولوجية معظم مثقفي عصر النهضة وفتنتهم فاختلطت عليهم معايير ومقاييس الانتماء والهوية والاختيار والانتقاء والتوفيق والقبول والرفض.

وسط هذه الفوضى العارمة كانت الجماعة العامة تنكفىء على نفسها مهزومة ضائعة ومغلوبة، وفي ظل هذه الغلبة الحضارية الغربية التي تأسست

---

(١٣٤) برهان غليون، «محمد عبده ومصير الفلسفة الإصلاحية،» الوحدة، السنة ٢، العدد ١٣، تشرين الأول ١٩٨٥، ص ٢٦ ـ ٢٧.

في الداخل، الداخل العربي ـ الإسلامي، في فئات حديثة رائدة وطليعية وحاكمة، حكمت المجتمع والدولة، ماذا فعلت الجماعة وكيف تعاملت مع الدولة الحديثة ومشروع التقدم والحداثة؟

٤ ـ انكفاء الدين وغلبة مجتمع النخبة الحديثة: التغريب

لم يكن الاستعمار الغربي ليكتفي بالغلبة «الظاهرة»: الغلبة العسكرية والسياسية والاقتصادية والتقنية، ذلك أن استقرار الغلبة وديمومتها قد احتاج ليس فقط القضاء على القوة الظاهرة أو ما اصطلحنا على تسميته «بالمقاومة الأولى»، وإنما أيضاً التوغل في عمق الإسلام لضرب القوة الباطنة، هذه القوة الكامنة في الدين رغم الهزيمة السياسية ـ العسكرية والانهيار الحضاري وجمود الحركة في المجتمع. وبما أن وجود الجماعة المسلمة ملتحم بالشرع فإن نفي هذا الأخير وتطويقه وتهميشه وعزله بات يشكل هماً استراتيجياً عند الغالبين. ورغم كل محاولات التفسيخ والتفكيك العنفي فقد «استمرت الجماعة كأساس لنسق حضاري يؤمن تواصل الحاضر بالماضي عبر مروحة من العلاقات التي ليس من الضروري أن تكون في موقع الغلبة والهجوم لتكتسب شرعيتها التاريخية. إن شرعية الجماعة مستمدة من تواصلها مع الوحي... وتتحدد أشكال حركتها ومدى اتساعها وشمولها انطلاقاً من قدرتها على تطبيق تواصلها وتنفيذه في ظروف تاريخية معينة[١٣٥]»، إن هذه القدرة على التواصل وتلك الظروف والشروط هي مسائل تتعلق بموازين القوى الفعلية والتي لم تكن قادرة على امداد الجماعة آنذاك بالقدرة على تطبيق تواصلها وتنفيذه والامتداد.

كانت الحضارة الأوروبية ومشروعها الاستعماري تحاول تسريب نموذجها المشرع بالعنف في ثنايا المجتمع العربي ـ الإسلامي مستهدفة الغاء عراه الداخلية المعاندة بوجه تسربها، فتعمل على استئصالها واحدة تلو الأخرى وقطع الشرايين التي توحد المجتمع الأهلي وعزل القنوات المترابطة في المجتمع كمقدمة لإلغاء الإسلام وإلحاق المجتمع واحتوائه وتغريبه مما يسهل خلق دولة

---

(١٣٥) حسن الضيقة، «موقف توينبي من الإسلام والغرب،» مصدر سابق، ص ٨٧.

تابعة منفصلة عن المجتمع ومتناقضة معه، ويساعد على دفع المجتمع في متاهات ثقافية تحول دون وعيه لذاته الحضارية وتحول دون رفضه للآخر أي للغربي الحضاري.

على المستوى التنفيذي باشرت عملية التغريب بتحطيم مفاصل المجتمع الإسلامي المرتكزة على العقيدة والثقافة ووضعت في رأس مهماتها تبديل العلاقات الاجتماعية وإبعاد الشرع عن أنماط التعليم والتربية. هذه الأمور ـ إذا ما تحققت ـ كان من شأنها المساعدة على استقرار النهب الاقتصادي ووضع المجتمع في علاقة تبعية دائمة للمركز الأوروبي الغالب. ومن ناحية العلاقات الاجتماعية، استهدفت سياسة التغريب إحلال نسيج آخر للروابط الاجتماعية بين الأفراد والجماعة من خلال إدخال المفاهيم الأوروبية المتعلقة ببنية العائلة وعلاقة الرجل ودور المرأة، وعلاقات الألفة والتضامن كالقرية والعائلة والحي، واستبدالها بوحدات أخرى أضعف وأكثر تسهيلاً للتفتيت والسيطرة كالفرد والمدينة. فالمدينة تسعى لتجميع الأفراد بعد أن هجروا وحداتهم الاجتماعية الأصلية بحثاً عن الحياة والمال والسلطة إثر ضرب العلاقات الزراعية، وتقوم«المدينة» بربط هؤلاء الأفراد المشتتين بمؤسسات جديدة غريبة عنهم لم يعرفوها، مؤسسات تقمعهم وتكبتهم. وفي هذه المدن نمت وسادت الطبقة الوسطى حيث أخذ اللباس وتعميم الزي الغربي أهمية خاصة[١٣٦]، يبدو الغرب وكأنه «آلة تعمم الشبه بين المجتمعات من دون كابح وتتوسل أداة السيطرة لهذا التعميم[١٣٧]». كانت دعوة الغرب التمدينية تقوم على فرض حضارة مكتملة ومتميزة على مجتمعات مختلفة في سياقها التاريخي ـ الثقافي. إن هذه العصبية الحضارية الغربية الهجومية والمتفوقة التي تعبر عنها أيديولوجية الغلبة والاستعمار أرادت أن توسع الغلبة العسكرية ـ السياسية الأولية إلى غلبة حضارية كلية شاملة، هذا الجوهر الإلحاقي للتعصب الغربي هو الذي ساهم

---

(١٣٦) راجع: علي الشامي، «في أصول تشكيل العصبية الحضارية،» الوحدة، (بيروت)، السنة ١، العدد ٥، أيلول ١٩٨٠، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(١٣٧) وضاح شرارة، بعض مشكلات الدولة، مصدر سابق، ص ١٠٥.

في تنمية ردة فعل العصبية الدينية المحلية ولكن من موقع الدفاع. فحين تشعر الجماعة أن انقلاباً حضارياً يجري تحت أقدامها وبالقوة، يزداد إحساسها بأن ما يحدث من فرض لبديل كلي شمولي على حساب أصولها هي يشكل خطراً على هذه الأصول، على الشريعة، على الهوية والوجود، وبالتالي فلم يعد أمام الغالبية الشعبية سوى الحذر والهروب من الضعف العام إلى القوة الإلهية التي ما زالت محتفظة بوجودها الفاعل في رتابة الحياة اليومية وحركة العلاقات الاجتماعية.

كان من حق أولئك الذين يشعرون أن السيل الذي لا يمكن دفعه أو الوقوف في وجهه، ـ السيل الغربي ـ قد جرفهم في اندفاعه وهم سائرون نحو هلاك محقق أن يستغيثوا ويحاولوا التخلص والبحث عن وسائل الإنقاذ من هذا السيل الأوروبي الرأسمالي، وكما يقول برهان غليون «فإن رفض الاندماج في العالم الرأسمالي الجديد يعبر عن حقيقة عميقة تعكس رفض الجماهير التقهقر إلى وضعية بربرية أو عبودية أو وضعية أقنان الأرض التي تدفعها إليها الدولة الجديدة[١٣٨]» دولة ما بعد إلغاء الخلافة، دولة الاستعمار أولاً ثم دولة الاستقلال ثانياً. إن المجتمع الأهلي لم يتردد في رفضه المطلق لهذا التغريب وللخروج عن الدين ولم يبق أمامه سوى التمسك بما يؤسس له ـ للجماعة ـ حياتها وكيانها، وبالتالي سوف تلجأ إلى الماضي بما هو «ذكرى القوة» فتتعصب له لتحتمي وتنتظر.

لقد شكل هذا الماضي ـ الملجأ رمزاً لانفجار التناقض بوجه الحاضر الغربي. هذه العودة إلى الماضي فسّرت غالباً على صورة سلفية بمعنى السير إلى الوراء أي تكرار الحدث التاريخي في زمن لا نهائي، أو هو جمود الحركة أو اختصار للحياة بروتين العبادة[١٣٩]... لقد كان التمسك بالدين ومكارم

---

(١٣٨) برهان غليون، **المسألة الطائفية...**، مصدر سابق، ص ٤٣.

(١٣٩) انظر: علي الشامي، «أيديولوجية المغلوبين،» **الفكر العربي**، السنة ٧، العدد ٤٢، حزيران ١٩٨٦، ص ٢١٣.

الأخلاق، هذه الوحدة الأخلاقية بأوسع معنى، يمكن أن نعطيه للأخلاق كسلوك وقيم ومعايير وضوابط معنوية والتي ظلت المجتمعات العربية ـ الإسلامية ـ تتمتع بها، كانت تضمن توفر الحد الأدنى من الفعالية المطلوبة لضمان تماسك هذه المجتمعات ووحدتها. إن الفرائض الدينية والعبادات والعلاقات والأسس والممارسات الإسلامية عملت وتعمل على استمرار وجود المجتمع الإسلامي ككل، واستمرار «الحالة الإسلامية» على مستوى الأفراد والجماعات ممثلة بالصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد. إن هذا «التقليد الأصولي» و«ترديد الظواهر الموروثة» و«الثبات والتقليد الجامد» على حد قول المتغربين، إن هذا الانكفاء الديني ما هو إلا مرحلة من مراحل وشكل من أشكال المقاومة السلبية في مواجهة نمط التغريب والتفسيخ.

هذه المقاومة ليست الحل المثالي الأفضل لكنها مرحلة تاريخية محددة دفاعية سمحت للمجتمع الإسلامي بإعادة إنتاج نمطه أو نسقه الخالص(١٤٠) وعلى المستوى الثقافي ـ الاجتماعي ـ السلوكي القيمي. «لقد مرت تعبيرات المقاومة التاريخية لحركة الشعوب الإسلامية بمراحل مختلفة» كما يقول حسن الضيقة الذي يضيف بأن «لكل من هذه المراحل خصائصها وسننها، فهي تنتقل من حالة الهجوم والانتشار والتجدد. . .» طارحة. . . «تطبيق تواصلها مع النص القرآني الكريم في فترة معينة من التاريخ» ثم تعود هذه الحركة في مرحلة أخرى «إلى الانكفاء والتقليد، مرددة ظاهرة، الموروث، وهي تحاول بذلك نفي الحاضر ومقاومته سلبياً، مكتفية بتواصلها الفردي والجماعي مع النص القرآني. إننا هنا أمام حركة منكفئة تبدو وكأنها قاربت الفناء إلا أن ذلك لا يقود إلى الفناء. . .(١٤١)» ذلك أن التجربة التاريخية للنسق المجتمعي ـ الإسلامي في اصطدامه مع الغرب أثبتت أن البنى الأخلاقية ـ القيمية ـ الثقافية، العقيدية شكلت الأساس الذي بقي بعد تدمير البنى الظاهرية

---

(١٤٠) راجع: سعود المولى، «قراءة أولية في مسألة التغريب» بحث مقدم إلى ندوة للمعهد الإسلامي في لندن ١٩٨٤.

(١٤١) حسن ضيقة، «موقف توينبي. . .»، مصدر سابق، ص ٨٦.

السياسية ـ العسكرية الاقتصادية ـ الاجتماعية، وشكلت أساس مقاومة الجماعة وقاعدة إعادة توليد حركتها ولحمتها ووجودها، فكلما تدمرت البنى الظاهرية أو ضعفت كلما اضطر المجتمع الأهلي إلى إحلال البنية الأخلاقية ـ القيمية ـ العقيدية محلها عبر استحضارها من الذاكرة الجمعية التاريخية بانتظار أن يسمح ميزان القوى بإعادة توليد وإصلاح نسيج البنى المتغربة في هذا البناء القاعدي للمجتمع والدولة.

منذ مطلع الربع الثاني من القرن العشرين أصبح الوضع الداخلي للاجتماع الإسلامي منهكاً للغاية، «وأصبحت البنية الاجتماعية، في غياب عصبية مركزية تفرض التوحيد السياسي، وفي غياب علاقة اقتصادية مركزية تفرض التوحيد الاقتصادي، وفي غياب سيادة وحدة أيديولوجية بعد عزل الشريعة الإسلامية، أصبحت البنية الاجتماعية مجموعة من العصبيات الموسعة المحلية تنكمش كل منها في قوقعة تحاول داخلها الاحتماء من تيار الانحدار الجارف والحفاظ على ما تبقى من العلاقات القديمة[١٤٢]». في هذه المرحلة، وكما يقول عبد الله العروي، «أخذ الغربيون بزمام الحكم فتحقق الخطر وانزوى الشرع تماماً عن معظم مظاهر الحياة العامة، انعزل الشرع في الواقع اليومي عن العدل والعمران». (إن مثلث العدل ـ العمران ـ الشرع هو عماد التجربة السياسية ـ الاجتماعية الإسلامية). يضيف العروي «إن السلوك الغالب في البلاد العربية.. كان يتميز بكثير من الحذر تجاه الإدارة الجديدة لأنها كانت افرنجية أو متفرنجة أي مفصولة عن عادات الأهالي. فرغم الإصلاح والعدل النسبي والنمو العمراني المهم، لم تتحد القاعدة القانونية بالضمير الخلقي[١٤٣]...» ذلك أن الاختلال التاريخي في العلاقة بين الدولة والمجتمع أو بين العدل والعمران والشرع في التجربة التاريخية الإسلامية قد تم دفعه حتى نهايته مع دولة الاستعمار وحليفتها دولة الاستقلال الحديثة.

---

(١٤٢) سويدان ناصر الدين، «الأصول الواقعية للكيانات،» مصدر سابق، ص ٤٦.
(١٤٣) عبدالله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص ١٣٥ ـ ١٣٩.

لقد استهدف التغريب في الدرجة الأولى إبعاد الإسلام عن المستويات السياسية والقانونية، ففصل الدين عن الدولة يشكل شرطاً هاماً من شروط إلحاق المجتمع الأهلي بالدولة الحديثة، لكن الانفصال القديم بين الدولة والمجتمع والذي بقي مضبوطاً إلى حد ما بالشرع، شكل حاجزاً أمام المشروع الغربي، ذلك أن أشكال المقاومة تمركزت في المجتمع الأهلي والذي لم يستطع الغرب استيعابها أو تغييرها، ولكن عندما انزوى الشرع وعزل عن السيادة السياسية ـ الأيديولوجية الدولانية، فإن الاجتماع الإسلامي الذي فقد مركز دورته الشاملة ـ أي الدولة ـ تفتت في حركة منفصلة عن تجزئة الدولة وظل يقاوم منكفئاً في الريف والأحياء الشعبية وفي المدن التي لا تجد لحمة عامة. إن الانفصال عن الدولة وأشكال المقاومة الأهلية الشعبية بقدر ما كان نتيجة للهجوم الخارجي، كان شكل الدفاع المناسب الذي أبداه الاجتماع الإسلامي[١٤٤].

٥ ـ كيف تم فصل الدولة الحديثة عن المجتمع الأهلي بدفع الاختلال القديم في علاقتهما حتى نهايته؟

إن الدولة الحديثة القائمة على إبداع غربي، ملزمة منطقياً بالتمثل القانوني للغرب، بنقله ونسخه وتقليده، فيجري استبدال الشرع بالدساتير الغربية، ويجري إبعاد العلماء ورجال الدين عن المجالات الحقوقية والإدارية لتحل محلهم النخبة التي تفقهت حديثاً على مثقفي الاستعمار. إن هذه النخبة كانت نتاج إعداد دقيق من الرؤى والمؤسسات الغربية التي هدفت إلى تأهيل هذه النخب لقيادة المجتمعات المفسخة التي سيجري «تحريرها» من أصولها ولحمتها وعصبيتها التاريخية.

كان للغرب مهمة محلية ترجمت في «إعداد العقول» لمجتمع سلطوي هو

---

(١٤٤) راجع: نظير الجاهل ورفعت الضيقة، «مأزق الدولة العربية الحديثة،» السفير، ١٩٧٩/٩/٢٦.

مجتمع النخبة. هذه النخبة كانت تنتظر وتساهم في إضعاف النخب التقليدية وفقدان تأثيرها الحاسم في الساحة السياسية ـ الاجتماعية حتى يصبح بالإمكان الإنتقال السريع والكامل والنهائي للثروة والسلطة إلى المجتمع النخبوي الحديث الناشيء. إن مجتمع النخبة هذا كان يتكون في المدن التي فقدت لحمتها وعصبيتها العامة. ومن هذه المدن صدرت تيارات التوفيق من جهة، والتماهي والاندماج الكلي في الغرب من جهة أخرى. «إن المتغرب ظل يتحدث مع نفسه طويلاً ولم يقدر إلا على الإساءة إليها، وبقيت المدن تحتويه، تلك المدن ـ المرافىء أو المدن ـ الممرات، أو المدن ـ الدول التي حطت الغلبة الغربية فيها أول أقدامها. وبفضل هذا النوع من المتغربين لم يعد التغريب وقفاً على جهود فردية يائسة طموحة. . . بل تعدى ذلك إلى ثقافة وأيديولوجية مهمتها تعميم التغريب بتحويله إلى فكر ومؤسسات ودول، باختصار، تحويل الغرب إلى حالة داخلية. لقد تنامى خطر التغريب على الإسلام منذ اللحظة التي تمكن فيها الأول من الحصول على شرعية محلية تطوعت لمتابعة الجهود المضنية التي بذلها الفاتحون طيلة القرن التاسع عشر. وبذلك يكون التغريب قد تسرّب إلى داخل الجسم الإسلامي ليعلن بداية تناقض الجماعة مع أفرادها. إن ارتداء التغريب «ثياباً إسلامية» كان يعني أن الستار الحديدي الذي ضرب حوله بدأ يتهاوى[١٤٥]». . . لقد عمل الاستعمار على إحكام ربط الأجزاء المنسلخة عن المجتمعات الإسلامية كالنخب ذات الثقافة التغريبية وكالقطاعات الاقتصادية والتجارية الحديثة، بأنظمة الغرب السياسية والاقتصادية والثقافية. وأصبحت هذه الأجزاء المنسلخة مسؤولة عن توسيع دائرة الانسلاخ والتفكك والفوضى لكي تشمل الأجزاء السليمة والمقاومة الباقية من المجتمعات التقليدية من خلال إنتاج سياسات حديثة و«تقدمية وتمدينية» سياسية واجتماعية واقتصادية وتربوية. . وللقيام بهذا الواجب، أفرزت الأنظمة التعليمية الغربية «رجال الفكر» الذين اعترضوا على القيم

---

(١٤٥) علي الشامي، «أيديولوجية المغلوبين،» مصدر سابق، ص ٢١٦.

التقليدية التي يتمتع بها النموذج التاريخي العربي - الإسلامي، وأضحى رجال الفكر الجدد يحملون ثقافة «هجينة» نصفها غربي ونصفها إسلامي تقليدي. إن وجود أنصاف المثقفين على الساحة أسبغ شيئاً من الاحترام والشرعية على عملية الانسلاخ والفوضى والتفكيك والتجزئة الجارية. وقد حدث في بعض الأحيان أن القيادة السياسية الجديدة استغلت قيم المجتمع التقليدي ومشاعره الإسلامية لغرض تعبئة المجتمع جماهيرياً بهدف الحصول على المكاسب على المدى القصير. وما أن تمكنت هذه القيادة من تحقيق المكاسب كجلاء الاستعمار والاستقلال حتى أعلنت الحرب على تلك القيم والمشاعر الإسلامية عينها[١٤٦].

لقد شق السيل الأوروبي طريقه، فإذا عجز عن تحطيم كل السدود، شق مجرى موازياً تاركاً القديم ناضباً أو يكاد، وعلى العموم فقد آلت الأوضاع إلى نوع من الازدواج والانفصام شمل معظم المؤسسات الفكرية التعليمية والسياسية والاقتصادية والإدارية: «فإلى جانب الفكر الديني قام الفكر العلماني وإلى جانب التعليم الديني قام التعليم الغربي، وإلى جانب الحكم الفردي قام النظام النيابي الحديث، وإلى جانب النظم التقليدية في الإدارة قامت الإدارة الحديثة، وإلى جانب نظام الإنتاج الفردي والحرفي والعائلي والمهني، قام نظام الشركات والصناعات الحديثة، وهكذا في الأحياء السكنية والمساكن والملابس والمآكل[١٤٧]». ويعلق طارق البشري على هذا الواقع الإنفصامي والازدواجي قائلاً عن هذه الحالة أنها «لا يقوم بها عصر مخالف للعصر الأوروبي وإن واكبه، ولكن يقوم بها عصران مختلفان في مجتمع واحد، وبها يختل النسق الاجتماعي وتتضارب معايير الاحتكام والشرعية[١٤٨]». إنها الفتنة حيث تضيع

---

(١٤٦) راجع: كليم صديقي، «التوحيد والتفسيخ،» العرفان، المجلد ٧٢، العدد ٧، أيلول ١٩٨٤، ص ١٨.

(١٤٧) طارق البشري، «نحن بين الموروث والوافد،» المستقبل العربي، السنة ٥، العدد ٥٨، كانون الأول ١٩٨٣، ص ١٣١.

(١٤٨) المصدر نفسه.

المقـاييس وتنفرط التـوازنات الاجتـماعية وتصبـح الجماعـة جمـاعـات متعـددة متصارعة في مجتمع واحد. «إن تآكل القديم» كما يقول سعد الدين إبراهيم، «كان بمثابة القتل البطيء وإن لم يكن الاغتيال، وولادة الجديد كانت بمثابـة الـولادة القيصريـة المتعسفـة لأجنّـة غـير مكتملة النمـو إن لم تكن مشـوهـة عضوياً[١٤٩]». كانت الشرعية الجديدة ـ شرعية السياسة الحديثـة ومؤسساتهـا ودولتها ومجتمعها ـ ترسي دعائمها على حساب الشرعية التاريخية القديمة القائمة على ركني «الخلافة» و«الشرع» المعزولين.

وكان الانكفاء على الماضي والتقاليد يمثل التمسك بالمثال الأعلى للعدالة والأمن والوطنية. كان الدفاع عن الذات يأخذ بالضرورة شكل رفض للآخر الأجنبي أو للمحلي الراغب في التمايز. «إذ كانت العامة تراهن في سبيل فرض الاستسلام على الفئات الجديـدة الممتازة، التي تهـدد باحتكـار السلطة والخبز معاً، تراهن على إمكانية وقف تطور هذه الحركة التغريبيـة، وتعلن من أجل ذلك ما يشبه الحرب المقدسة ضد أولئك الذين أصبحوا يمثلون حصان طروادة أو القناة التي يأتي منها الشر ولذلك وما كان لدى العامة وهي تشهـد خيانـة السلطة وانفـراط عقـد الأخـوة إلا أن تلجـأ إلى الأوليـاء والقـديسـين وتحتمي وراء النصـوص المقدسـة»كما يرى برهان غليون[١٥٠].

مقابل هذا الشعور الحاد بالاقتلاع والقهر والمحق والسطوة والغلبة الذي أحست به الجماعة ـ العامـة من خلال مـواجهتهم لعملية «التمـدن والتحضر والعمران» القسرية عبر الغرب مباشرة أو بالوكالة ومن خلال نماذجه المحليـة من مؤسسـات وأفكار ومثقفين، مقابل هذا تشكلت سلبية الجماعـة وانكفائهـا على مقومات هويتهـا ولحمتها التـاريخية المقاومة، فـإذا كانت القـوة والعصبية والغلبـة مفقودة من حـاضر الجماعـة مختزنـة في ذاكرة المـاضي، فلا عجب أن

---

(١٤٩) سعد الدين ابراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربيـة،» المستقبل العـربي، السنة ٦، العدد ٦٢، نيسان ١٩٨٤، ص ١٠١.

(١٥٠) راجع: برهان غليون، المسألة الطائفية . . .، مصدر سابق، ص ٤٢.

يصبح الماضي «موضع الفرادة والانفصال والتمايز والحصن الذي يدرأ عن المجتمعات خطر التجانس والانخراط في نمط عام. إنه ما يعادل الذات أو الأنا بفرادتها التي تعني وجودها نفسه[151]». آل منطق تجربة الغالب الأوروبي في قلب الزمان ومحاولة إرساء شرعية جديدة ينقلها نقلاً عن نموذجه الحضاري مدمراً كل ما يعيق تغلغل سيطرته في ثنايا المجتمع الأهلي المغلوب، كما يقول وضاح شرارة، «إلى تجسيم مثال للدولة والسلطة لم يسبق لهذه المجتمعات أن عرفته. هذا المثال للإرادة الكلية أو اللفياثان الحديث» Leviathan (الوحش الذي يلتهم كل ما يطاله) يقوم على الترابط العضوي بين صُعد الحياة الاجتماعية المختلفة، من سياسية وحقوقية وإدارية ومالية وثقافية وعسكرية وتقنية، الخ . . . كما يقوم على حلول «السياسة» في هذه الصُعد جميعاً[152]».

إن الجماعة لم تكن قادرة على القبول بهذا التحول والاعتراف بشرعية غلبته. ولكن طبيعة الغلبة السياسية العسكرية لم تكن تسمح لها بأكثر من عملية رفض سلبي لشرعية السياسة الحديثة، دولةً ونظماً ومؤسسات وقوانين، وانكفاء على ماضي القوة وتعصب للتقاليد والقيم هو السلاح الوحيد والسلبية المنتجة الأخيرة. إن الوعي البدائي الذي تتمتع به العامة كافٍ ليجعلهم ينتبهون حين يطالبون بالتخلي عن قيمهم وإطاعة سلطات وسياسات خارجة عن ذاكرتهم الجمعية التاريخية ومتناقضة معها. ففي مواجهة خروج الدولة عن الدين عبر إلغاء الخلافة وتقليص الشرع وعزل العلماء، خرج المجتمع عن السياسة الحديثة وتعصب للذات. لقد استبطنت الجماعة هزيمة السياسة الشرعية وكبتتها في الدين.

وعلى هذا الأساس «كان تاريخ الخروج على المستعمر هو تاريخ التواصل مع الشرع وتاريخ الرضوخ والإذعان والتماهي بالمستعمر هو تاريخ الخروج عن الشرع[153]». وفي مواجهة استئصال بطيء وحاد للإسلام لم يعد

---

(١٥١) وضاح شراره، **بعض مشكلات الدولة. . .**، مصدر سابق، ص ١١٣.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

(١٥٣) حسن الضيقة، «في الفكر السياسي الماركسي،» مصدر سابق، ص ٣٥.

التوفيق القانوني والمؤسساتي إلا تنازلاً للشرع أمام التغريب وبداية قبول بهـذا الأخير في الوقت الذي أصبح الغرب فيه دولـة محلية قـطرية ومجتمعـاً حديثـاً وأيديولوجية قومية وتجزئة حقيقيـة. لقد استنفـر الغرب كـل قواه لكي يلغي خضوع السياسة للدين من خلال الشرع، ولكي ينفي عن هذا الأخير قدرته على إنجاب القوة للجماعة المغلوبة والمقاومة.

لقد تنوعت حالات الصدام مع التغريب وأشكاله السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والثقافيـة طبقاً لـزمان ومكـان المواجهـة وحسب موازين القوى، ولكن التعصب للدين، أو عصبية تحصـين الذات في ظـروف فقدان القوة كان تطويقاً لفشـل المقاومـات الأخرى، سـوف تنمو ردة فعـل الجماعـة المغلوبة وتعلن عن نفسها في ممارسة عملية ونظرية يكمن في تفاصيلها الصغيرة عصب المقاومة والممانعة أمام واقع الغلبة. إن أيديولوجية المغلوبين تبني الحصن للذي يحمي المجتمع الأهلي من هـزيمة «السيـاسي» وتؤسس إرادة التمايـز عن الغرب الغالـب. وبهذا المعنى يظهـر التعصب كعلاقـة فارقـة تكشف الجماعـة بواسطتها عن موقفها الرافض للأمر الواقع.

الفصل الرابع

تجربة التقدم الراهنة:
فتنة الحداثة

استقلت الدول العربية و«تحررت» من الاستعمار بين ١٩٤٠ و١٩٦٠ وانتقلت السلطة من أيدي المستعمرين إلى أيد «وطنية». إن هذه السلطة كانت كلية شمولية امتدت سيطرتها على كافة المستويات المجتمعية، أما وسيلة ارتقاء هذه السلطة الجديدة فكانت إلى حد كبير العلم والتربية ونظام التعليم الحديث الذي نما وتوسع خلال فترة الاستعمار. وإذا كان المطلبان الإصلاحيان الكبيران للمفكرين النهضويين منذ نهاية القرن الماضي هما إصلاح المؤسسة السياسية من جهة، وأصلاح التعليم والتربية من جهة ثانية ـ فإن تحقيق هذين المطلبين كان ركيزة لبناء مجتمع النخبة واستمراريته وهيمنته ـ «نخبة الدولة والمجتمع الحديثين». وهذا ما سنوضحه في هذا الفصل.

سنحاول إلقاء الأضواء على مجتمع النخبة هذا وعلى سياساته الثقافية والتنموية وأيديولوجيته وأطروحاته النظرية التي سندت سياساته السياسية والاقتصادية والاجتماعية في سياق تجربة التقدم العربي المعاصر للوصول إلى الأهداف المعلنة الكبرى من إصلاح ونهضة وتحرر وحرية ووحدة وتحديث وقوة واستقلال وتمدن. . .

سنخضع بعض هذه الشعارات والأهداف والوسائل للنقد والتقييم من خلال قراءتنا لبعض آراء المفكرين العرب في السنوات القليلة الماضية حول تجربة التقدم العربي الحديثة وصولاً إلى طرح الأسئلة والفرضيات حول ما يطلق عليه اليوم في الأدبيات الفكرية «بعصر الأزمة المفتوحة» أو «الإنهيار الشامل» أو «الانحطاط المعاصر» أو «الإنكشاف الكلي» أو «فشل التحديث

والعصرنة»، أو «المأزق التاريخي» أو «أزمة التقدم العربي» فاختلفت التسميات والمعنى واحد.

يمكن فهم أيديولوجيا التقدم والحداثة والتي تبنتها واعتنقتها النخب الحديثة، فهماً وتأويلاً «داخلياً» «إرادياً وذاتياً» أي وكأنها عملية ذاتية إرادية تسير وفق «حتمية» لها منطقها الداخلي الذي لا يقبل التغيير. هذا الفهم هوالطرح السائد والمهيمن لأغلبية من «المثقفين والمفكرين والباحثين والخبراء» المعاصرين وإن اختلفت التنويعات والتعديلات على نموذج التقدم. والتي لا تخلّ بالأصول والمسلمات المقبولة «كونياً» وضمن هذا الإطار نجد مفهوماً مركزياً يجسد مركز الثقل لشبكة المفاهيم العصرية وهو مفهوم البناء القومي Nation-Building إن المنطق الباطني لهذا المفهوم يعتبر الدولة في العالم الثالث ضرورة لقيادة المجتمع نحو التلاحم الداخلي Social-Integration والتقدم الحضاري Progress. إن هذا المفهوم المرتبط عضوياً بمفهوم بناء الدولة وبمفهوم العقلانية والحداثة شكل حجر الزاوية في أيديولوجية «تقدمية» تشرّع أي تشكل مصدراً لشرعية تكون الدولة الحديثة، ذلك أن تعميم نموذج الدولة القومية الحديثة هو «الغاية الطبيعية» للمجتمعات البشرية تاريخياً.

إن هذا النموذج الوافد قد تمّ تأويله من قبل النخب المحلية الحديثة انطلاقاً من حاجاتها الخاصة في السيطرة ومواجهة النموذج التاريخي الإسلامي ونفيه. إن هذا التأويل لنموذج الحداثة قاد إلى جعل بناء الدولة محور النشاط التاريخي للمجتمع، لا بل قاد إلى توكيل «الدولة الحديثة» بإعادة تشكيل المجتمع بأكمله. إن هذا التحوّل في مركز ثقل السياسة والمجتمع لصالح الدولة كان يقضي بأن تكون الدولة، دولة المجتمع/العامة/ الجماعة دولة حيادية متعالية مجردة عن الهوى. هذه الأداة الصالحة العادلة من خارج المجتمع المتخلف هي أداة تجديد المجتمع وإخصابه ورقيّه، لكن هذه الدولة في نفس الوقت هي نتاج التاريخ ووليدته: تاريخ التقدم. كان من الطبيعي أن تأخذ الدولة الجديدة العربية هذه الأيديولوجيا وتجيّرها لصالحها «فتعلن

نفسها دولة التحرير والتقدم والتحديث، دولة تحرير المجتمع وتأهيله، أي الارتفاع به إلى مستوى العصر وإدخاله في حلقة التاريخ[١٥٤]». إن هذا التأويل الداخلي للتقدم سعى إلى رأب صدع الزمن بين القديم والحديث، هذا الزمن الذي انشق بفعل صدمة المدنية الأوروبية وبفعل التقدم الغربي الذي أصبح تقدماً إنسانياً عالمياً عصرويـاً ينبغي اللحاق بركبه، فبالنسبة «لنموذج الحداثة» فإن للتاريخ مسار واحد وللتقدم خط واحد، وما الاختلاف بين المجتمعات والمدنيات إلا هامش زمني يمكن عبوره عبر الجسر الغربي. تصبح، والحالة هذه، أيديولوجيا العالم والتاريخ والإنسان، دين التقدم، مصدراً «داخلياً» للتشريع والشرعية بكل ما تحتويه من حداثة وعصرنة وتنمية، فعالمية قوانين التغيير الاجتماعي مسلمة عالمية «علمية» لا تقبل الجدل، وكذلك عملية التغيير الفكري والقيمي. وفي أنماط الحياة والسلوك أضحت أيديولوجية الحداثة الحل السحري لفهم الواقع «المتخلف» وتطوره. وحسب نظريات الحداثة فإن المجتمعات المتخلفة في العالم الثالث عموماً وفي العالم العربي ـ الإسلامي خصوصاً، تتحوّل بصورة مستقيمة من الحالة التقليدية إلى حالة انتقالية إلى الحداثة. إن هذا الطرح الذاتي الإرادي يعالج المشكلات الرئيسية في مجتمعات «متخلفة وتقليدية» بوصفها مسألة خصائص معينة داخلية لدى تلك المجتمعات معزولة عن أي إطار يلحظ صراع الحضارات والثقافات على الهيمنة والغلبة العالمية ولهذا يتم التركيز على العوامل الداخلية الثقافية والتربوية والفكرية والقيمية والبنى الاجتماعية وأنماط الحياة والسلوك، ويتم تصوير التغيير والتحدث عبر معايير ثنائية متناقضة مجردة ومثالية: تقليد/حداثة، دينية/ علمانية، ويصار، والحالة هذه، إلى معالجة التغيير كعملية تؤدي إلى حالة مكتملة نهائية للمجتمع عبر سلسلة من المراحل الضرورية والشبه ـ حتمية وصولاً إلى نسخة أمينة لنماذج مجتمعية قائمة هي

---

(١٥٤) برهان غليون، «الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي،» المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٦، كانون الأول ١٩٨٧، ص ٢٧ ـ ٢٨.

نماذج غربية. ومن أوضح الأمثلة على هذه التفسيرات الداخلية التي أسسها مفكرون غربيون وتبناها العديد من الكتّاب والمثقفين العرب ومن العالم الثالث استناداً إلى المقولات الأم وهي:

(١) Daniel Learner: The Passing of Traditional Society, 1958 (زوال المجتمع التقليدي).

(٢) (مجتمع الإنجاز) David Maclelland, The Achieving Society, 1960

(٣) (مراحل النمو الاقتصادي) W. W. Rostow, Stages of Economic Grouth, 1960

ونجد مراجعة قيّمة لها في كتاب بريان ترنر: **ماركس ونهاية الاستشراق**[١٥٥].

هذه المؤلفات الغربية تماهى مع أيديولوجيتها عدد كبير من المثقفين العرب المعاصرين الذين انتجوا وينتجون رؤى متطابقة إلى حد كبير مع المقولات الغربية، أن أيديولوجية التقدم هذه هي شبكة معقدة من المفاهيم المتلازمة والمرتبطة كمفاهيم الدولة، المجتمع المدني، العقلانية، العلمانية، الديمقراطية، التصنيع، التنمية، العائلة. . الخ وتجسد ذاتية أو أنوية حضارية Eurocentrism تنظر إلى المجتمعات اللا ـ غربية من زاوية تجربتها الخاصة المميزة. هذه «الافكارية» تبنتها أيضاً النخب الحاكمة «ومجتمعاتها» الحديثة التي أسستها الدولة القومية الجديدة.

١ ـ كيف تماهى المثقف النخبوي الحديث مع أيديولوجية الحداثة التغريبية؟

في ظل التخلف الشامل الذي يصدم هؤلاء المثقفين لا يبقى من حل لمعالجة هذا التأخر «المخيف» عن النموذج الحديث و«الأرقى» إلا التغيير

(١٥٥) بريان ترنر، ماركس ونهاية الاستشراق، ترجمة يزيد صايغ، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ١٧ ـ ٢٢.

الشامل والثورة الشاملة لحل مشكلات «الخرافة والغيبية والإتكالية والعجز والتقليد والكسل والتعصب والعدوانية والماضوية . . .» التي تنخر المجتمعات. إن المثقف الحديث هو كل من نال «بركة» النظام التعليمي الجديد وهو كان في الكثير من الأحيان أشبه بتقني المعرفة العلمية كما يدعوه سهيل القش الذي يقول عن هذا المثقف النخبوي المتخصص، هذا الطبيب أو المهندس أو المحامي أو الأستاذ «يجد نفسه في قطيعة مع جذوره التراثية ومع مضامين الأيديولوجيا العملية وذلك في سياق تكوّنه كمثقف فرد. بهذا المعنى يكون نشوء المثقف ملازماً لخروجه عن مجتمع المغلوبين لكي يقدم نفسه بعد بلورة معارفه الجديدة كتقني في خدمة السلطة الجديدة. إن هذه الحركة الأولى. . . تضعه، بعد تكونه، في قطيعة مع المجتمع التقليدي وكتل العصبيات من جهة، كما تضعه على طريق تسلق معابر السلطان الحديث الذي يحتاج لأمثاله[١٥٦]». إن الدولة الحديثة والجديدة أخذت على عاتقها مهمة إعادة تشكيل مجتمعها على صورتها ومثالها «الحديث والتقدمي» لذلك فهي تحتاج إلى كافة أنواع المثقفين/التقنيين في مشروعها التاريخي. ويقول سهيل القش «هكذا يتحرر المثقف الحديث من عبء تمثيل الحركة الجماهيرية وممانعتها للغالب ويتجه ليصبح ممثلاً للغالب ـ وخواجا السلطة أو حاجب السلطان. . إنه يستند في وضعه الوسيط الجديد بين السلطة والشعب إلى سلطة شكلية يستمدها من فوق: سلطة العلم والثقافة العصرية التي تحاول أن ترث وتنافس سلطة المثقف الشعبي (العضوي)[١٥٧]».

إن تماهي المثقف المحلي، مثقف مجتمع النخبة السلطوي مع مقولات أيديولوجية الغلبة الغربية ومع وكلائها المحليين السلطويين هو أمر لم يخضع بعد للتحليل الدقيق.

ما هي القاعدة المنهجية التي يقيس عليها المثقف الحديث مقولاته «العملية ـ العقلانية»؟

(١٥٦) سهيل القش، «المثقف والسلطة في المجتمع العربي،» السفير، ١٩٨٧/٨/٢٩.
(١٥٧) سهيل القش، في البدء كانت الممانعة، مصدر سابق، ص ٩٤.

يحتل مفهوم الحديث/الحداثة ومفهوم القرون الوسطى قاعدة المنهج في البحث التاريخي والفكري الفلسفي والاجتماعي، والاجتماعي ـ النفسي، القروسطوية المرادفة لسيطرة الدين، والحداثة المرتبطة بوضعية عقلانية. إن المثقف المستعمر (بفتح الميم، وهذا التعبير لفرانزفانون) لا يطرح أي تساؤل حول علمية هذه المفاهيم. وعلى الفكر العربي ـ حسب المثقف الحديث ـ أن يدخل في العصور الحديثة عبر تبنيه المفاهيم التي وضعتها العلوم الاجتماعية الناتجة عن التجربة التاريخية الأوروبية من النهضة إلى الثورة الصناعية. و«الحديث» دائماً هو في مدى التوافق مع المفهوم الذي تعلمه في الكتاب الأوروبي الذي يقدم صورة أيديولوجية للعلم. لكن الصورة الأيديولوجية تصبح العلم بعينه، أي المرجع الأخير، فالقومية والأمة والدولة والديمقراطية.. مفاهيم تكتسب تعريفات العلم ويستعيدها المثقف المستعمر، قوانين علمية وينصح بالعودة إليها في كل مناسبة لرسم طريق الخلاص. يصبح المفهوم محركاً للتاريخ ويجري إسقاط وإلصاق المفاهيم بأوضاع لم تدرس تاريخيتها وواقعها ووظائفها من الداخل أي من زاوية فهم استمراريتها كبنى قائمة وفهم مؤسساتها كالدين والطائفة والقبيلة والعشيرة والعائلة. لذلك تدخل هذه الأمور كالإسلام والعلاقات العائلية والعشائرية والمليّة بالنسبة لبعض الماركسيين في باب ما قبل الرأسمالية أو في نمط الإنتاج الآسيوي أو الإقطاع الشرقي، أي في قطاع ما قبل التاريخ، هذا القطاع المرشح لدخول التاريخ عندما تعمم العلاقات الرأسمالية أو عندما يقفز عنها بثورة إشتراكية. وتدخل هذه البنى والمؤسسات (القديمة) بالنسبة للتحديثيين الليبراليين في تصنيف أبسط هو قطاع التخلف المترسب من القرون الوسطى. وتصبح المصطلحات (المفاهيم: التخلف، القروسطوية، اللاتاريخية، الغيبية...) في الدراسات الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والتربوية سحراً قادراً على تفسير مختلف الظواهر النفسية والاجتماعية والاقتصادية كالعنف والكبت والعقد النفسية والغيبية، وتصبح قاعدة لتصنيف السوي والمرضي ولتحديد التقدم والتأخر.

هنا يختزل التاريخ حتى الإلغاء في الغرق في المركزية الأوروبية(١٥٨) كما يقول وجيه كوثراني.

إن المثقف المستعمر المغلوب ثقافة والمتماهي مع الغالب في نمذجة التمدن والتحضر، تماهى مع مشروع البناء القومي بما يتضمنه من تكوين للأمة Nation Formation وتأسيس للدولة الحديثة حول النموذج المهيمن للدولة ـ الأمة Nation State ، الدولة هنا بمعنى النموذج العام للدولة الحديثة ولطبيعة السيادة والحكم والسلطة لا بمعنى الدولة القومية كما في الأدبيات العربية الحديثة التي تعني توحيد الدول القطرية أو تجاوزها. إن كل دولة عربية قطرية تعتبر نفسها من حيث البنية دولة قومية ذات سيادة وذات سلطة مستمدة من الأمة أو الشعب. لقد تماهى المثقف الحديث مع الأصول المرجعية لعمليات البناء والتكوين والتأسيس وصدع بالأمر الواقع وبغلبة هذه النماذج وبشروطها النظرية.

مع توسّع التعليم وإتاحته لشرائح الطبقة الوسطى وحصول نوع من الحركية الاجتماعية في عقد الستينات وما بعدها، فإن المثقف الحديث مع ازدياد أعداد المثقفين والتقنيين، تلبية لحاجات المؤسسات المستحدثة لبناء الدولة والمجتمع الحديثين، حاول الخروج والتمرد على السلطة. وأخذ هذا التمرد طريقه عبر شكلين:

١ ـ «تمرد أيديولوجي ثقافي سلبي يقذف بالحاجب (حاجب السلطان) المثقف على طريق نقد وفضح قوانين السلطة وقيم المجتمع ضمن حركة خروج جديدة من مجتمع السلطة بعد أن كان خرج سابقاً من مجتمع المغلوبين.

٢ ـ تمرد سياسي إيجابي يحاول أن يتخطى مرحلة النقد الفكري ضمن حركة عكسية للدخول مجدداً في المجتمع، مجتمع المغلوبين هذه المرة، ومجتمع الحركة الجماهيرية المناوئة للسلطة. إن هذا التمرد يكتسب بعده السياسي من

---

(١٥٨) راجع: وجيه كوثراني، «الإسلام والمركزية الغربية،» مصدر سابق، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٦.

تمرد آخر يقع خارجه ويحتويه هو تمرد الجماهير. هذا الانخراط الجديد لإعادة اللحمة المفقودة بين الأيديولوجيا العملية ـ الشعبية والأيديولوجيا النظرية للمثقف المتمرد تعكس مشكلة هذا المثقف في تمرده وليس مشكلة الجماهير التي بقي مثقفوها وسطها، لذلك تتضح في سياق انخراطه السياسي في الممانعة الجماهيرية، صعوبة هذا المسار الذي يبدأ بتناقض الأيديولوجيا النظرية التي يحملها من معلوماته الكتبية، والأيديولوجيا العملية التي تحملها الحركة الجماهيرية انطلاقاً من ماضيها السحيق الذي تستمد منه عناصر تماسكها وممانعتها في وجه الغالب، كما يقول سهيل القش[١٥٩]. » إن المثقف المتمرد عبر الشكل الأول يبقى بعيداً عن نبض الناس/العامة ويبقى بعيداً معرفياً وأيديولوجياً وعملياً عن المقاومة التاريخية التي أبداها ويبديها المغلوبون تجاه الغالب.

«مع مرور الزمن ـ كما يقول الطاهر لبيب ـ يتفطن المثقف إلى أن ما اكتسبه من معارف لم يزده إدراكاً للواقع أو عمقاً في تحليله ولا قدرة على تغييره. والنتيجة الأساسية هي أن المثقف ليس محاصراً فحسب، بل يحاصر نفسه بمعرفته وإنتاجه[١٦٠]». إن هذا الحصار الذي يعانيه المثقف هو حصار من العامة لأنه بعيد عن أيديولوجيتهم العملية المغلوبة، وهو حصار من السلطة السياسية التي ترفض نصه الناقد، لذلك فإن أغلبية المثقفين الذين يتمردون يقبعون داخل الخيار الأول أي خيار التمرد السلبي الذي ينقد المجتمع المتخلف والسلطة المستبدة معاً، أما الخيار التمردي الإيجابي في العودة إلى المجتمع الأهلي المغلوب فهو خيار صعب يعاكس التيار النقدي المهيمن. إن معرفة وثقافة المثقف تحاصره أيضاً لأنها مستمدة من «الخارج»، من خارج الأنموذج المعرفي الأصيل وخارج التاريخ المحلي والتجربة المجتمعية للجماعة المقاومة، إن هذه الثقافة ـ المعرفة تجعل من «المثقفين»ـ وحتى لو أحسّوا بأعلى

---

(١٥٩) سهيل القش، في البدء كانت الممانعة، مصدر سابق، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(١٦٠) الطاهر لبيب، «العالم والمثقف والانتلجنس،» المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٤، تشرين الأول ١٩٨٧، ص ١٣ ـ ١٥.

درجات التعاطف والمودة تجاه الأغلبية الشعبية المغلوبة والمهمشة ـ غير قادرين موضوعياً على حمل مشروع ثوري تغييري لأن التغيير الحقيقي لا يكون إلا من الداخل، من العامة من تاريخهم وسياقهم المجتمعي العقائدي، ولأن التغيير لا يمكن إلا أن يكون هامشياً برانياً إذا أتى من فوق، من مجتمع النخبة الحديثة أو مجتمع الدولة أو مجتمع الحزب. إن فشل مشروع النهضة وانهيار تجربة التقدم العربي المعاصر إنما يعود، من جملة ما يعود، إلى أن هذه النهضة وهذا التقدم كان تقدماً ونهضة لمجتمع جزئي فوقي هو مجتمع الغلبة النخبوي الحديث ولدولته الحديثة بينما كان تفسيخاً وتفكيكاً واختناقاً وفتنة لمجتمع الأكثرية الشعبية، ولن تنجح أية عملية لتغيير وحلّ مشاكل الأمة الكبرى ما دامت التبعية والغلبة الشاملتين موجودتين وما دام الانفصام والصراع المجتمعي بين مجتمعات وجماعات الأمة الواحدة قائماً.

إن مشكلة المثقف الحديث المخلص والواعي هي أنه عندما يتفلت أحدهم من الشبكة المعرفية التي تنسجها الرؤية الأوروبية الأيديولوجية لمكونات ومقاييس التقدم والتحديث والتأخر والتخلف والعصرنة والقروسطوية والتي تحاصر حركته ووعيه، ويتعاطف مع حالة الشعوب «المتخلفة» العالم ثالثية ومع تاريخها وثقافتها المغلوبين، فأنه سرعان ما يعود مسرعاً ليتكور وليستوعب من داخل غابة الخيوط الأخرى لهذه الشبكة المنسوجة المغلقة بأحكام من مفاهيم ومعايير التقدم والحداثة.

منذ الخمسينات، منذ فترة الاستقلال والتحرر الوطني والبناء القومي تمّ استلهام «الحمى الأيديولوجية» التي استعرت في الغرب، وتمحورت تلك المرحلة حول «السياسة» كمفهوم يرادف مفهوم السلطة فدارت كل أشكال الخطاب العربي حول مفهوم الثورة وحول عمل الدولة الثوري في تغيير المجتمع ودخول التاريخ العصري، وحول دور الطلائع والنخب الثورية.

إن هذه المرحلة تعترف بسلطة الثقافة الأوروبية وإن كانت تعلن في نفس الوقت الرفض الصريح لأوروبا المهيمنة، لكن حتى هذا الرفض كان

مصدره النظري أوروبا نفسها. «إن المفهـوم والعقل والثقـافة والمنهـج المعرفي الأوروبي مـا زال يمثل ميـزان قياس تتم بـه قراءة الـتراث. وما زال الـتراث والتاريخ والواقع العربي أسيراً تابعاً للرؤية التي تحددهـا الأداة المعرفيـة والتي تشكـل السلطات المرجعيـة لتصنيف الفكر العـربي. كل الثنـائيات - مـادية مثالية، عقل لا عقل، تـاريخ لا تـاريخ ـ وكـل الأدوات المفهوميـة الأوروبية الأخرى ـ طبقة، دولة، ابستمولوجية، قـطيعة، إشكـالية ـ تنحـو مثل منحى المثل الأفلاطونية وتأخذ كيانات ميتافيزيقية خارج السياقات التاريخية والوقائعية فتصبح هي الصورة الأصل والماهية النهائيـة التي يتوجب عـلى كل الثقـافات الأخرى قياسها عليها لذلك تتنوّع القراءات بتنوع الأداة المفهومية المتبناة كـما يعتبر عبد الحكيم أجهـر[١٦١]». ومن هذا المنـطلق فإن كـل الصراعات التي دارت خلال العقود القليلة الماضية كانت ضمن نطاق مجتمع النخبة وتيـاراته الأيديولوجية والمعرفية ولم تكن لتخرج عنه، فالصراع كان يتم على أرضية نمط ثقافي واحد وإن تعددت تلاوينه واتجاهاته وهو نمط الحداثة، والتقدم الجـامع لمختلف المـدارس، لذلـك فإن مـا يسمى بالمعـارضة لنـظام حكم ما لم تكن لتخرج إلا جزئيـاً عن المفاهيم السـائدة لتعـود وتتصالـح وترضـخ بالأصـول النـظرية المـرجعية وبشبكـة المفاهيم التقـدمية الحـديثة التي يجـد فيهـا الحكم والمعارضة، على السواء، مصدر شرعية وجودهما ومحاولاتهم التغييرية.

٢ ـ الحـصــاد

بعد أكثر من ثلاثة عقود من «وهم» البناء القومي وبناء الدولة الحديثة لم يتحقق الهدف المنشود بل تحقق عكسه، النمـوذج الذي نتـج عن هذا البنـاء يكاد يتعارض من جميع جوانبه مع نموذج «الأصل» المحتذى، فالسيادة الوطنية تحوّلت إلى تبعية عالمية شـاملة، والشرعية الـداخلية تحـوّلت إلى حكم القوة،

---

(١٦١) عبدالحكيم أجهر، «المثقف العربي وسلطة الثقافة الأوروبية،» الوحدة، السنـة ٢، العدد ١٤، تشرين الثاني ١٩٨٥، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

والتنمية والتلاحم الداخلي إلى تنمية للتأخر وإلى تفكك اجتماعي وطني قومي متزايدين، ولم تشهد المجتمعات بفضل الدولة لا إدارة عقلانية للموارد والتوزيع ولا اندماجاً للمجتمع في السياسة، والسياسة في المجتمع. لقد تراجع الطابع القانوني للسلطة وظهرت الدولة الحديثة، وخاصة في أوقات الأزمات، على حقيقتها أي قوة أكثر همجية وأكثر انحطاطاً من «الأمبراطورية» التي سبقتها، وأقل حداثة وتقدماً، في العديد من وجوهها، من نموذج الدولة السلطانية أو المملوكية القديمة. نتساءل مع برهان غليون: كيف حصل ذلك ولماذا أصبحت دولة البناء القومي، دولة الخراب القومي؟ ولماذا تحوّلت دولة المجتمع والأمة إلى دولة العداء للمجتمع والقهر للأمة؟ كيف أصبحت الدولة الوطنية وكالة دولية وقوة أجنبية[١٦٢]؟

إن العالم العربي لا يبدو اليوم ذلك العالم الذي بشّرت به النظرية الإصلاحية أو الثورية أو التوفيقية أو القومية أو التقدمية، ودعت ونظّرت له ودمّرت من أجله هذا الجانب أو ذاك من مظاهر الوجود العربي ـ الإسلامي التقليدي. لم يصبح هذا «العالم» عالماً مستقلاً مكتفياً بذاته، لم يصبح قوة موحدة سياسياً ومستقلة، ولم يصبح قوة صناعية محلية قائمة بذاتها، ولا هوية ثقافية مستقلة متماسكة متميزة قادرة على تحقيق أهدافها ومثلها ورسالتها وإرادتها من ذاتها. باختصار: لم يتحقق الاستقلال «الحضاري» الذاتي وهو أبسط مبادىء قيام المجتمع ـ الأمة، أي إمكانية الاكتفاء الذاتي المادي وإرضاء حاجات الجماعة والاستقرار السياسي والتجذر الثقافي.

لا بد، في صدد فهم هذا الانحطاط المعاصر، من العودة إلى أطر نموذجية مرجعية مطروحة في الساحة الفكرية لتحليل العوامل التاريخية والمجتمعية التي أنتجت ولا زالت تولد واقع التخلف العربي وتعيد أيضاً إنتاج الانهيار والتدهور والتعبية.

---

(١٦٢) انظر: برهان غليون، «الدولة والنظام العالمي،» مصدر سابق، ص ٢٨.

٣ ـ نموذج التحديث ونظرياته

تفترض نظريات التحديث والعصرنة أن هناك عدداً من العوامل الذاتية والموضوعية «المحلية» التي تتسبب في خلق واقع التخلف العربي وترسيخه، وإن عدم الاستقرار والتخبط العربيين مصدرهما الصراع القائم في الأساس بين المؤسسات والقوى والأفكار التقليدية والموروثة وبين موجة التحديث والعصرنة والعالمية الشمولية التي تعم العالم. تصنّف هذه النظريات المجتمعات العربية بأنها عموماً مجتمعات تقليدية رغم كل التحولات الكبيرة التي طرأت عليها خلال السنوات الماضية، وأن المجتمعات العربية لم تحسن بعد استخدام التقنية والنظم الحديثة، ولا يزال يهيمن عليها الفكر الغيبي الاستسلامي أمام قضية تغيير الواقع، وهي بالتالي في جوهرها لا زالت مسيّرة بالعلاقات القبلية والروابط العشائرية والسلطة الأبوية، وتشكو الأنظمة السياسية العربية من غياب الديمقراطية وتتحكم فيها الصفوة الأرستقراطية والاوليغاركية، وتمتاز هذه المجتمعات بغياب العقلنة والتمايز البنيوي والتخصص الوظيفي.

إن الأنسان والمجتمع العربيين لا يزالان، حسب هذه النظريات، تقليديين في فكرهما وسلوكهما السياسي ونشاطهما الاقتصادي وقيمهما الاجتماعية وهذا ما يفسّر ويشرح التدهور والتخلف العربي الراهن.

بعكس المدرسة الاستشراقية المتشائمة من التغيير نظراً «لسرمدية» الخصوصيات الثقافية ـ المجتمعية العربية ـ الإسلامية، فإن مدرسة التحديث تفترض أن الواقع السائد طبيعي وأن المرحلة الراهنة هي مرحلة دنيا في سلم التطور وقد سبق للدول الصناعية المتقدمة الآن أن عايشت هذه الظروف السيئة من قبل. إن الدول الأوروبية الرأسمالية كانت السباقة إلى مرحلة العصرنة لذلك فإن الأنظمة الغربية الرأسمالية هي المعيار والأنموذج للدول الأخرى، فالعصرنة حركة كونية دينامية ثورية لا يمكن صدها أو مقاومتها

وستغلف المجتمعات العربية عاجلاً أم آجلاً. ومن الكتابات العربية التي تحلل الواقع العربي على أساس نظريات التحديث كتاب: مصطفى حجازي **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور** (١٩٧٨)، حليم بركات: **المجتمع العربي المعاصر** (١٩٨٤)، هشام شرابي: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** (١٩٧٥) وغيرها من الكتابات التي سنعرض لمقاطع معبرة منها في الصفحات التالية.

ويصبح الإنسان والمجتمع العربيان وكل ما يكونهما مجموعة من الكوارث المتكدسة: الاغتراب والتخلف والكسل والغيب، واللاعقلانية، والخنوع والعاطفية من خلال تلك التحليلات الوضعية.

تعاني نظريات التحديث، كما يقول عبد الخالق عبد الله، من ثنائية النظرة: تقليد/حداثة، وضمن هذه النظرة الأزدواجية ليس لمفهوم «التقليدي» قوة تفسيرية في ذاته وإنما دلالاته متوقفة على مفهوم الحداثة. كما تعاني نظريات التحديث من الحتمية والقدرية بادعائها أن العصرية حركة كونية وهو إدعاء فلسفي أكثر منه تجريدي، وادعائها أن المجتمع التقليدي سكوني لا تاريخي يتحتم عليه باستمرار الاعتماد على العوامل «الخارجية» لتخليصه من تخلفه وقوقعته التقليدية. إضافة إلى هذه الادعاءات هناك نزعات أيديولوجية أخرى كامنة في الفرضيات الضمنية لنظريات التحديث: منها أن جميع المجتمعات التقليدية تتجه نحو نمط الانتاج الرأسمالي الصناعي وأن التطور المادي والتنظيمي وحتى الثقافي يبدأ من الدول الرأسمالية الغربية وينتشر باتجاه الدول التقليدية. كما تنص الفرضية على أن تشجيع تغلغل النظم الرأسمالية الغربية والعصرية في المجتمعات التقليدية هو مهمة أساسية بالنسبة لهذه المجتمعات، وأن الإنجازات في حقل الديمقراطية الليبرالية وفي مجالات التصنيع والتقنية يمكن استيعابها من قبل المجتمعات التقليدية تدريجياً «وبمساعدة» الدول المتطورة. الفرضية الثانية هي أن الدول الأوروبية وبفضل دينامية الإنسان والمجتمعات منها «سبقت» غيرها إلى العصرنة والحداثة وهي الأنموذج القياسي

الذي يجب الاحتذاء به وتقليده وأن المستقبل السياسي والاقتصادي والفكري للدول التقليدية هو ما حاصل اليوم في الدول الغربية[١٦٣].

إن هذه النزعات الأيديولوجية التي تتضمنها ثنايا خطاب الحداثة والتقدم والعصرنة تشمل حتى الفكر الماركسي الذي ما هو إلا أحد التعبيرات الفرعية للنسق الحضاري ـ المجتمعي الغربي وهو بالتالي لا ينفصل عن أوهام الذاتية أو المركزية الأوروبية التي تفترض أن كل مجتمعات العالم الثالث التقليدية حيث «يسود الطغيان والاستبداد الشرقي والركود التاريخي» لا بد لها من أن تمر كما مرت قبلها المجتمعات الأوروبية بمراحل تاريخية ثابتة وهي هنا عبارة عن المرحلة الاشتراكية أو رأسمالية الدولة قفزاً وتجاوزاً وحرقاً لمرحلة الرأسمالية الليبرالية كما حدث في روسيا ودول المنظومة الاشتراكية.

تبقى الحضارة هي الغرب، ويبقى المثال هو أوروبا ويبقى التاريخ العالمي هو تاريخ أوروبا[١٦٤] وهذا ما يؤكده ماركس وانجلز في نصوص كثيرة حول الجزائر والهند.

مع نظريات التحديث والعصرنة نجح الغرب في استبدال سيطرته العسكرية المباشرة ببعض النخب المحلية الحديثة التي تبنت «طوعاً» مضامين هذه النظريات والنماذج المعرفية وإن عارضت الغرب وهاجمته ليلاً ونهاراً في السياسة والاقتصاد. تمكن الغرب من شرعنة وجوده وواقع هيمنته وديمومتها ويبقي نموذجا الاستشراق والتحديث كامنين في الخطاب التقدمي والنهضوي للفكر العربي الحديث في أغلب ألوانه ومذاهبه. إن هذين النموذجين يندرجان

---

(١٦٣) حول هذا الموضوع راجع: عبدالخالق عبدالله، «في قضايا التخلف والتبعية،» المستقبل العربي، السنة ٩، العدد ٩٤، كانون الأول ١٩٨٦، ص ١٢٧ ـ ١٢٩.

(١٦٤) انظر: حسن الضيقة، «الأيديولوجية الماركسية،» الغدير، السنة ١، العدد ٦، أيار ١٩٨١، ص ٥٦ ـ ٦٤.

ضمن فهم «داخلي» لإشكالية التقدم والتأخر/ التخلف يغيّب ويتجاهل المسؤولية «الخارجية» وأبعادها ومستوياتها وانعكاساتها البنيوية الداخلية. إن هذه النظريات «تنسى» أن جميع الأنظمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية الحديثة السائدة في مجتمعات العالم العربي - الإسلامي هي محصلة تاريخ «عالمي» جرت وتجري أحداثه في إطار صراع ومواجهة بين مجتمعات/أمم تقوم بينها علاقات سيطرة وغلبة وهيمنة وتبعية على كافة المستويات وأهمها الفكرية.

وكما كانت اليوتوبيا السياسية عند الفقهاء، مثقفي الإسلام قديماً، هي «الخلافة» كمثل أعلى لم يتحقق - كما يقول عبد الله العروي - فإن هذه الصورة المثالية نتيجة عكسية وصورة مقلوبة للوضع القائم موجودة في العقول والقلوب وهي وسيلة لتكريس الواقع المضاد وتقويته [١٦٥]، فإن يوتوبيا المثقفين المعاصرين هي «الحداثة»، إنها المثال الأعلى الذي لم يتحقق، إنه صورة مقلوبة وعكسية لواقع التخلف والتأخر السائد في المجتمعات.

ماذا جرى على أرض الواقع العربي من تجربة للتقدم والحداثة خلال العقود القليلة الماضية وماذا كانت نتيجة تطبيق «أيديولوجيا التقدم» من قبل النخب السلطوية الحاكمة ومجتمعاتها النخبوية الحديثة؟ إننا سنلقي الأضواء على المجتمع النخبة هذا أو ما يمكن أن يسمى «بالأقلية الاستراتيجية[١٦٦]» أي الفئة الخاصة والتي مع أنها تشكل أقلية عددية في المجتمع ولكنها تحتل المواقع المفصلية في المجتمع والدولة والتي تشرف من خلالها على ضبط وتوجيه وقيادة كافة فعاليات المجتمع والدولة السياسية والاقتصادية والتربوية والاجتماعية والثقافية والعسكرية والأمنية والإعلامية والإدارية البيروقراطية والمالية.

---

(١٦٥) عبدالله العروي، **مفهوم الدولة**، مصدر سابق، ص ١١٤ - ١١٨.

(١٦٦) التعبير مأخوذ من: إيليا حريق من بحثه حول «التراثية» في **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٨٠، تشرين الأول ١٩٨٥، ص ١٥.

ماذا عن هذه الحداثة؟

هل لا يزال المجتمع العربي اليوم مجتمعاً تقليدياً في اللباس والمأكل والصناعة والزراعة وفي الأفكار؟ هل ندرس في المدارس والجامعات الفقه والشريعة أم ندرس العلوم الاجتماعية والطبيعية الحديثة؟ هل نركب الحيوانات أو نستعمل السيارات والطائرات؟ هل هناك من يرفض استعمال المصعد والغسالة الكهربائية؟ ليست هنا المشكلة. المشكلة هي: أي تقدم وأي تحديث ومن يوجهه؟ لصالح من؟ ومن هي الجماعات التي ستسيطر على منجزاته؟ ما هي أهدافه وما هي نتائجه على الأرض؟

٤ ـ المجتمع والدولة وفتنة الحداثة

لا يمكن للتحليل والقراءة النقدية في مسألة النهضة والتقدم أن تقتصر على المسألة الفكرية، على المثقفين ومواقفهم. فهذا، وإن كان ضرورياً، فإنه ليس كل شيء لأنه مرتبط بتحليل النيات والإرادات والنماذج المثلى.

إن إشكالات التقدم والتأخر ليست مجرد اقتباس أفكار ونقلها من سياق حضاري إلى آخر وليست مجرد مسألة تيارات فكرية وتصورات أيديولوجيا ويوتوبيات. إنها بالإضافة إلى ذلك كله مسألة سلطة وسياسة وقوة، مسألة من يمسك بالقرار وبزمام الأمور وبدفة سير المجتمع: إنها مسألة المجتمع الأهلي والدولة. وإذا كان التاريخ السياسي للنسق الحضاري ـ المجتمعي العربي الإسلامي، كما تحدثنا في فصل سابق، هو تاريخ مجتمع ضد الدولة ودولة ضد المجتمع بمعنى إنها دولة فوق المجتمع مستقلة عنه لا تخضع لأي قانون سوى قانون القوة والغلبة وإنْ غَلَّفته بشرعية دينية، فإن الدولة بقيت فوق الدين وفوق المجتمع معاً. وبقي مفهومها كدولة ـ إمبراطورية متعددة الأقوام والجماعات هو «صون النظام» أي حفظ التوازن بين هذه الجماعات التي تتكوّن منها الدولة الأمة أكثر مما كان يعني حكمها أو سياستها بالمعنى الحرفي للكلمة، كانت الدولة والسياسة النابعة منها تعني «التحكيم» مما منعها من أن تحتكر كل السلطات والمشاريع خاصة الفقهية منها، وسمح في الوقت نفسه للجماعة بأن

تعيش بشكل مستقل «نسبياً» عنها وعما يطرأ عليها من تبدلات وما يدول عليها من أقوام.

وتطوّر الدين هنا بقدر ما تحوّل إلى أداة «للجم» سلطة القوة تلك وعقلنتها وإخضاعها لقيم ومبادىء وشريعة وأحكام، لذلك بقي الدين قريباً من المجتمع. كانت مشكلة بلاد الشرق الرئيسية هي السيطرة على الدولة الجائرة. بمعنى آخر، كان الصراع بين الدولة والمجتمع «في المجتمعات العربية الإسلامية يشكل قانون الحركة والتطور التاريخي للفكر والثقافة. لقد استدعى احتفاظ المجتمع بحريته تغييراً للدولة والحكم. لقد ربحت الدولة في الغرب في صراعها مع الكنيسة، هذا الصراع الذي كان مصدر التطورات الفكرية في الغرب، عندما اقتربت من المجتمع وتحوّلت إلى دولة ـ قومية، لكن الدولة العربية الحديثة خسرت المعركة عندما تجاوزت ميدان نشاطها التاريخي ـ المجتمعي إلى ما يؤثر على حقوق المجتمع وحريته فظهر الانتقال من النظام القديم إلى النظام الجديد كتضحية بالقيم السياسية والاجتماعية والروحية التي قام عليها في الماضي استقلال المجتمع وتميزه» كما يقول برهان غليون[١٦٧] ومع الإصلاحات والتنظيمات في القرن التاسع عشر ثم مع الحداثة والعصرنة في القرن العشرين اتسع نطاق الدولة وميدانها، واضمحل نطاق «اللادولة»، أي المجتمع المدني الأهلي وأوشكت الدولة أن تغطيه بكامله. صحيح أن المجتمع السياسي السلطوي التقليدي تميّز باستبداد كبير لكن المجتمع السلطوي لم يكن ليطابق المجتمع الأهلي مطابقة كاملة. لذا كان لميدان اللادولة حيزاً أو فضاء أو كان واسعاً نسبياً. مع التقدم العصري والتحديثي كاد المجتمع المدني الأهلي أن يصبح كله في قبضة المجتمع السلطوي الفوقي. كانت نتائج تحديث الدولة بما تضمنه من «مركزة وعقلنة وعلمنة» مأساوية، وكان «تحرير» الدولة من الشرعية التاريخية بالشعارات «التقدمية والعلمية» يتيح لها مزيداً من الجور

(١٦٧) راجع: برهان غليون، **اغتيال العقل**، مصدر سابق، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦، حول التعارض بين الدولة والحرية، راجع أيضا: عبدالله العروي، **مفهوم الحرية**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨١، ص ١٨ ـ ٣٦.

عندما يتاح لها فرض أيديولوجيتها الخاصة باسم الرؤية العقلانية التي تسير في نفس اتجاه التاريخ. وبعكس الدولة القديمة التي لم تستطع أن تجعل من الإسلام أيديولوجيا خاصة بها ـ لأن الإسلام يتخطى الدولة إلى الجماعة التي تتحصن به وتمانع وتقاوم الدولة الجائرة عبره ـ فإن الدولة الحديثة تترك الساحة لمجتمعها النخبوي السياسي ليبني أيديولوجية خاصة، أيديولوجية التقدم والحداثة، ويسوقها كنظرية «علمية» لأنه يعتقد أنها تتماثل مع العقل. إن مركزة «وتركيز أجهزة ومؤسسات الدولة الحديثة، تحت حجة أنها ستكون العامل الحاسم في تنوير وتعقيل نظام المجتمع، من الممكن أن يؤدي إلى أي شيء بما في ذلك إقرار أنظمة فاشستية، فالفاشستية ما هي إلا قمة عقلانية نظام الدولة[١٦٨]». إن فكرة ريادة الدولة لتحديث المجتمع، هذا التقدم من فوق، من الرأس من عقل المجتمع، هي فكرة تسكنها القوة: القوة المستمدة من واقع «التقدم والحداثة» الغربية في السياسة والثقافة والعلم والتكنولوجيا. إن عقل الدولة العربية الحديثة هو عقل نما في ظل القوة ـ قوة التغريب الأيديولوجي وغلبته، وغلبة التبعية وقوة «التغير الثوري» نحو نموذج الحداثة المتفوق والراقي حسب النخب المثقفة الحاكمة ـ فامتلكته فأصبح لا يبتغي من الحقيقة إلا ما يؤكد القوة التي أسرته. إن القوة التي استحالت إلى مقولات للعقل تصبح حاجزاً أمامه لإدراك الحقيقة، «فعقل القوة» هذا كيّف نظرته إلى الحقيقة وأصبح ينظر إلى الواقع بمقولات القوة فلا يصف بالحق إلا ما يتلاءم معها. إن عقل القوة هذا طابق بين الواقع، واقعه، وبين المعقول فأضفى المعقولية على عدد من مظاهر الاستلاب الإنساني مبرراً إياها حتى يصبح هذا الواقع مطابقاً للمعقول. لقد أصبح دور العقل تبريرياً إزاء الواقع الناتج عن القوة، كما يقول محمد وقيدي[١٦٩]». هذا هو العقل الحديث الذي تستمر على أساسه العقلانية العربية المعاصرة بشكل خاص، والعقلانية العالم ثالثية بشكل عام.

---

(١٦٨) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، مصدر سابق، ص ١٠٦.

(١٦٩) محمد وقيدي، «عقلانية العالم المعاصر،» **الوحدة**، السنة ٣، العدد ٢٦ ـ ٢٧، تشرين الثاني/ كانون الأول ١٩٨٦، ص ٢١ - ٢٦.

عنت «الحداثة» بالنسبة لنخب الدولة الحديثة عقلنة سيطرتها وهيمنتها وتركيزاً لقوتها على المجتمع وعلى فعالياته ومقدراته، بينما عنى التقدم العصري الحديث بالنسبة للمجتمع المغلوب أو للمثقفين الذين حاولوا النطق باسمه، تقدماً نحو التنمية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والحرية والوحدة والكرامة والهوية، وبقيت صرخات المجتمع المتألم تسمع في واد وبقيت حركة التاريخ العربي الحديث، تاريخ التقدم والحداثة تسمع في واد آخر. إن التحديث، تحديث الدولة ومؤسساتها كمقدمة لتحديث نظام المجتمع لا يمكن أن يكون غاية في ذاته: لا بد أن يكون أداة لنهضة المجتمع وتحريره من التخلف والتبعية، أما الحداثة التي شهدناها فكانت سبباً لتقدم التخلف وتحديثه ولعصرنة التبعية وتعزيزها.

٥ ـ إقصاء النهضة وتقدم الحداثة

كانت «إشكالية النهضة» وسؤالها التاريخي حول «التقدم والتأخر» في القرن التاسع عشر، تشير في مضمونها إلى حركة «للذات الحضارية» التي كانت في كبوة أو سقطة، فأتت النهضة كفكرة، محاولة إنهاض المدنية العربية ـ الإسلامية إلى مستوى أعلى من التقدم والرقي والقوة. كانت «النهضة» تجربة لاستيعاب الحضارة ضمن التراث، أي نهضة للذات التراثية تحقيقاً للتقدم والتحضر. ولكن عندما لم تتحقق صورة التمدن والرقي وبقي العالم العربي كما هو، لم يجد الوعي الحديث تفسيراً لهذا القصور والانحطاط إلا في التراث فأصبح هذا الأخير «القيد الذي يحرم الوعي من الانطلاق نحو العصرية ويغلق عليه أبواب الجنة، فاقصي تعبير النهضة وحل محله اسم الحداثة، فالحداثة تفترض أن الذات التراثية تخفي خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة والمبررة للحفاظ على التقاليد، فالحداثة ليست مشروعاً تاريخياً اجتماعياً كالنهضة وإنما هي سياسة وممارسة يومية، هي تغيير في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين. إنها اندراج دون أوهام في «العالمية والحضارة المادية[١٧٠]».

---

(١٧٠) برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص ١٩٤.

إن عملية التحديث ما هي إلا عملية تشبّه واعٍ بأساليب ونظم غربية في التفكير والقيم والسلوك. أما أصحاب الحداثة، مجتمع الحداثة سواء أكان مجتمع النخبة السلطوية السياسية أم مجتمع النخبة الأوسع الذي يضم الفعاليات الفكرية والتربوية والمالية والعلمية والتجارية والصناعية والإعلامية الحديثة، فهو كان مجتمعاً نقيضاً للمجتمع الأهلي المغلوب الذي شكل بدوره موضوع سيطرة «الأقلية الاستراتيجية» كما دعوناها، ذلك أن المجتمع الأهلي - جماعة الناس الذين لم تتح لهم «الحداثة» أن ينخرطوا في مدارسها وجامعاتها ومؤسساتها وأنظمتها وإداراتها - بما يحتوي عليه من احتياط للبربرية والفوضى والتعصب والتقليد والقوة التمردية والعجز والكسل والتخلف والغيبية واللاعقلانية، حسب نظرة المجتمع المحدث، شكّل نقيضاً موضوعياً للنموذج الأرقى أي لنموذج الحداثة اليوطوبي. لقد قامت «عصبية من نوع جديد هي عصبية الدولة لذاتها، لأصحابها الذين يستولون عليها وذلك بين صيغ العصبيات الأخرى المستمرة في جسم المجتمع العربي، لكن باعتبار أنه يتوفر للدولة من أدوات السيطرة والقوة ما لا يتوفر لغيرها من العصبيات، لذلك فإنها أخذت شكلها المميّز وهو كونها العصبية الأقوى. وبالتالي فإنها لا تمارس علاقات طبيعية كما هي علاقات الجماعات العصبية الأخرى، ولكنها تتمتع بقوة هائلة هي حصيلة النفي الشامل لقوى العصبيات الأخرى»، كما يقول مطاع صفدي[171]. قامت عصبية جديدة زوّدتها الحداثة والعصرنة بالأدوات والمؤسسات التي تمنحها القوة اللازمة للنفي الشامل والنهائي للمجتمع الأهلي الذي أصبح ولأول مرة في تاريخه عاجزاً عن المقاومة، ذلك بعد أن تمّ استعباده وتهميش وعيه وتفكيك أوصاله وحركته عبر القمع المتواصل والاستبداد الذي خرّب الأشكال التنظيمية للمجتمع القاعدي ونزع قدرات الجماهير السياسية وخنق المبادرات الشعبية حتى انه يمكن التخوّف من

---

(١٧١) مطاع صفدي، «دولة السلطة، دولة الجماعة،» الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٤، شباط ١٩٨٣، ص ١٥.

أن المجتمع لم يعد قادراً على تنظيم جماعاته وتحريكها بوجه الوحش الدولتي الكاسر.

إن مشروع الدولة الحديثة، مشروع التقدم العصري هو الذي قاد المجتمع والدولة العربيتين خلال العقود الأخيرة، وبالتالي فإن نقد الفكر التقليدي أو «السلفي» لا يمكن أن يساعد في أي عملية نهضة وإصلاح جديدين لأن الفكر التقليدي هو فكر مغلوب لم يكن في موقع سلطة القرار طوال الفترة الماضية من عصرنا، تلك الفترة الحديثة من تاريخنا الذي حاولت فيه الدولة الرائدة والقائدة ومجتمعها النخبوي التكيّف مع الحضارة واللحاق بركبها. ولكن الهوة التي تفصل المجتمع العربي اليوم عن النموذج الغربي الأرقى كحضارة، هي أعمق وأكبر بكثير من الهوة التي كانت تفصل مجتمع القرن التاسع عشر عن مثيله الغربي في الفترة ذاتها. وإذا كانت الإشكالية الأساسية منذ بداية عصر النهضة هي عملية التوفيق بين حاجات التكيّف مع عصر «السيل الغربي الجارف» وحاجات استمرار الأصالة والحفاظ على الهوية الثقافية فإن صراع الأصالة والمعاصرة انتهى، واقعاً، مع نشأة دولة الاستقلال والتحرر الوطني، بنصر كاسح للتيار العصري أي تيار الحداثة التي أصبحت الروح الموجهة لكل نشاط المجتمع والثقافة العربيين، فانزوت السلفية والتقليدية إلى هامش الحياة المجتمعية واضمحلت تدريجياً النخبة الانتقالية - النصف تقليدية والنصف متغربة - التي سادت في النصف الأول من هذا القرن لتظهر نخب جديدة أكثر حداثة وعصرية: داخل مجتمع النخبة، ظهر الصراع الجديد بين «يمين ويسار» فلم تعد الثقافة التقدمية هي الثقافة الحديثة الغربية المعادية للثقافة الدينية، ولم تعد «العلمانية» تعني بذاتها شيئاً كبيراً إذ في داخلها يمكن التمييز بين تصورين للعالم: الأول اشتراكي «تقدمي» والثاني رأسمالي «رجعي». ستدخل هذه النخبة الجديدة، والتي اتهمت سلفها (النخب الحديثة اليمينية) بأنه لم ينقل من الثقافة إلا جانبها «الرجعي البورجوازي»، ستدخل في دين «التقدمية الاشتراكية» في البلدان التي انتقلت إلى النظام الاجتماعي الحكومي، كما يقول برهان غليون الذي يضيف بأنه وباسم

التقدمية، وتحت مظهر العداء الشديد للرأسمالية، وبالتالي باسم الجماهير الشعبية يمكن الآن دون خوف نقل الغرب كما هو، أي اتباع سياسة تحديثية عمياء لا تتورع عن القيام بتصفية كلية للتراث الماضي وعن التدمير العنيف للبنيات والهياكل والقيم المادية والروحية المحلية. وهكذا سيتمكن تيار الحداثة من تحقيق انتصاره المطلق والنهائي ضد تيار السلفية والأصالة. ستعطي هذه النخب لسياستها الثقافية شرعية منطقية وكونية. النخبة هي التي تسير باتجاه حركة التاريخ، والجمهور هو الذي يسير في اتجاه الركود والمحافظة ومعاداة التقدم والتعلق بالماضي[١٧٢].

لقد قطعت الهياكل والسياسات الاستعمارية، أولاً، أشواطاً في عزل الأنماط الاجتماعية ـ الثقافية الأهلية واستبدالها بأخرى «عصرية» تتوافق مع مصالح الغرب وقوانين السوق الرأسمالية. وعندما تسلمت الحركات الوطنية مقاليد السلطة في المجتمعات المستقلة، ثانياً، كانت القيادات السياسية والفكرية سجينة الاعتقاد بأن الخروج من التخلّف لا يتحقق إلّا عبر بناء الدولة «القومية أو القطرية» الحديثة التي تتولى «خلق» المجتمع الحديث بعد تكسير وإلغاء ما تبقى من هياكل وأنماط معيشية وثقافية تنتسب للماضي و«للقديم، لكن النتيجة الخطيرة التي تولدت من هذا المسار هي أن المجتمع كله ضربت أسسه وخلاياه الذاتية وتضاءلت قدراته الدفاعية وأصبح مهيئاً أكثر من ذي قبل للاغتراب والانسحاق. وكلما أضيف للحياة العامة إنجاز علمي أو تكنولوجي أو فكري تسارعت آلية التبعية وتضاعفت أحجام الإلحاق والانخراط بأجهزة السوق الرأسمالية وهو ما يعني في النهاية تنمية مفقودة وعجزاً متفاقماً، فلا بني المجتمع الحديث ولا حتى قامت الدولة العصرية، بل على العكس من ذلك فإن «الانقلابات العسكرية ـ في الخمسينات وما بعدها ـ قامت بتحطيم كامل مؤسسات المجتمع التقليدي سواء المؤسسات الليبرالية التي نشأت مع الدولة الحديثة كالبرلمانات ومجلس الأعيان والتنظيمات النقابية وغيرها،

---

(١٧٢) انظر: برهان غليون، **مجتمع النخبة**، مصدر سابق، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٧.

أو البنى الاجتماعية القديمة كالعشائرية والطائفية والإقطاعية، وتمركزت السلطة بيد فئة حاكمة ـ خصوصاً في بلدان الحزب الواحد والزعيم العسكري ـ على رأسها قائد واحد يمارس الحكم بقبضة حديدية وهو أمر جعل المواطن العربي يقف أعزلاً من كل سلاح أمام جهاز سلطوي قمعي يحكم باسم الثورة والتنمية ومحاربة الإمبريالية. لقد صدق مثقف عربي حين قال إنه بعد عام ١٩٦٧ ضعف مفهوم الدولة في المجتمع العربي وظهر مكانه مفهوم «النظام» نظام الحكم، وأصبح النمط المنتشر هو نظام على قمته رئيس والباقي أجهزة أمن(١٧٣)»..

لقد بنيت أيديولوجية «ثورية» للحداثة حمّلت التراث سواء أكان ثقافة أو قيماً سلوكية أم بنى اجتماعية ـ اقتصادية، مسؤولية التخلف ومعاندة التقدم، لذلك نادى المثقفون الذين رفعوا أيديولوجية التقدم والحداثة بالتغيير الشامل، تغيير الأوضاع والبنى والقيم والفكر والعقل والثقافة، تغيير الذات لكي تذوب في عالمية الحضارة. أما الوسائل لهذا التغيير فإن الطريق الثوري لا يحتمل التدريج والمهادنة:

نقتطف بعض الاستشهادات التي يستشف منها نوعية التغيير «الثوري» وآلياته التي «اقترحها» المفكرون العرب الحديثون:

يقول زكي نجيب محمود في كتابه: **تجديد الفكر العربي** «هذا التراث كله بالنسبة لعصرنا فقد مكانته فالوصول إلى ثقافة علمية وتقنية وصناعية لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، ومصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأميركا نستقي من منابعهم ما «تطوعوا» بالعطاء وما استطعنا من القبول، وتمثل ما قبلناه» (ص٨٢ و١١٠) أما حسن صعب في: **تحديث العقل العربي**، فيقول: «ما دام التحديث ضرورة للتقدم، والتقدم يجري بالسرعة الخارقة التي نشهدها، فإن «التمهّل» في إزالة عوائقه باسم «التدرج» أو التطور هو إيغال في

---

(١٧٣) قيس خزعل جواد، «ملاحظات حول مسيرة الديمقراطية،» الوحدة، السنة ٢، العدد ١٨، آذار ١٩٨٦، ص ١٠.

التخلف بوعي أو بدون وعي. إن التحديث طريق ثوري للتقدم. إنه يتطلب تغييرات نوعية وكمية «سريعة» في الفكر والسلوك.. وليس النضال في سبيل التقدم أي في سبيل التحديث أقل خطراً من النضال في سبيل التحرر السياسي لذلك يبدو العنف فيه «حقاً» للإنسان المناضل أو الثائر في سبيله إذا تعذر عليه الإقناع السلمي» (ص٢٢٤ ـ ٢٢٥). إن ثورية التحديث لا تقبل المساومة أو التوفيق. إن هذه الفتوى قد وجدت أكثر من إذن صاغية لدى أكثر من نصير للتقدّم العربي بل إن هناك من فسّر هذا النداء كدعوة إلى الرقابة على الضمير وتشريع تغيير وتبديل اعتقادات الناس قسراً كما في القرون الوسطى. فكما يقول أدونيس في **الثابت والمتحوّل: صدمة الحداثة**، ١٩٧٩ «المجتمع العربي يتحرك أيديولوجياً بقيادة أقلية طليعية في اتجاه الحداثة.. إن ثقافة الجماهير ثقافة تقليدية متخلفة، لذلك يحتاج المجتمع العربي إلى تغيير جذري شامل لا يتم إلا بالثورة، وهذا لا يتم بمجرد تغيير نظام الحياة حوله، بل يجب أن يرافقه تغيير لنظام الفكر أيضاً»(ص ٢٤٠). إن هذه الثورة والعنف الذي تقوده أقلية طليعية ضد الأكثرية المتخلفة هي صورة متقدمة للحداثة تقتضي بتر ما يعيق التماهي مع الحضارة وتدميره، فتدمير هذه الأكثرية المتأخرة المعبرة عن الذات واللاصقة بها هو شرط الترقي للمتقدم. أما نديم البيطار المفكر القومي التقدمي في **الفعالية الثورية في النكبة**، فهو يرحّب بهزيمة ١٩٦٧ التي لا بد أن تقضي على كل البنى التقليدية في المجتمع العربي «إذ سيصبح العرب أكثر من أي وقت مضى أمام اختيار لا مهرب منه، فإما التخلص من التقاليد أو الإبقاء على الاحتلال الصهيوني، لأن التخلّص من التقاليد هو شرط التخلّص من الاحتلال» (ص١٢٥). لقد قادت الحداثة والرغبة في الثورة التي تضمنها الفكر العربي الحديث إلى تبني الماركسية: يقول الكاتب الماركسي ياسين الحافظ في كتابه **الهزيمة الأيديولوجية المهزومة**، (١٩٧٩) «قدمت لي الماركسية مشروعاً ثورياً شمولياً ينقض بلا هوادة البنيان المخرب المفوت الذي للمجتمع العربي ويعّوضه بمجتمع حديث عادل وعقلاني» (ص٢٤ ـ ٢٥). لقد انقذت الماركسية أيديولوجية الحداثة من طابعها الفج المعادي بشكل ظاهر للمجتمع

والجماعة من خلال عدائها للتقاليد التي أصبح المجتمع رمزاً له، ووضعتها في سياق أيديولوجية عالمية إنسانية فأصبحت الثورة على المجتمع ثورة للمجتمع.

بلغت أيديولوجيا الحداثة مع الماركسية ـ كقماط لها ـ ذروةً طمحت معها أن تكون «فلسفة للتقدم»، ولعل أفضل من عبّر عن هذا الطموح عبد الله العروي في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، **والعرب والفكر التاريخي**، حيث يكتشف العروي إنه، إذا لم يستطع العرب الخروج من تأخرهم فذلك لأنهم يرفضون القيام بهذه الثورة الثقافية التي قامت بها المانيا في القرن التاسع عشر وروسية لينين وصين ماوتسي تونغ: «أي إدراك وحدة التاريخ ووجهته وما يستلزمه ذلك من الارتماء في بحر هذه الحركة العامة التي تسمى العقلنة والتحديث.» إن برنامج الحداثة المنهجية الذي يدعو إليه العروي هو تغيير الأسس الفلسفية للفكر العربي الحديث وإعطائه أسساً جديدة ما هي إلا «الماركسية التاريخانية» التي تتنافى مع الماركسية التقليدية، هذه الماركسية التاريخانية تسمح للعروي بتجنب الوقوع في موقع تغريبي سوقي هو جوهر فلسفة. ومن هنا يصل العروي إلى ما وصل إليه أنصار الحداثة من السابقين فيقول: «لا خلاص دون الاستسلام للروح التاريخية، لا بد من التضحية بالجوهر ـ (أي بالذات) لإنقاذ الجوهر.»

أما محمد عابد الجابري، فهو لا يعلن استقالة المثقفين المحدثين أمام الثقافة العربية من أجل الارتماء في بحر الحركة التاريخية، ولكنه يفضّل خوض الصراع ضد هذه الثقافة من داخلها وإظهار تهافتها من الداخل، أي تهافت أسسها المعرفية، وهو لذلك يقلّص العقلانية في كتابه **نقد العقل العربي**، **تكوين العقل العربي** إلى صورية أرسطية نمطية ومفقرة وهو يفترض أن للعربي ماهية عقلية ثابتة تحكم تفكيره وسلوكه وتلاحقه عبر الزمان والمكان، فهو لا ينقد العقل النظري أو العلمي أو الأيديولوجي ولكنه يريد أن ينقض الذات العربية نفسها حتى يعيد بناءها...

وفي مقابل مفاهيم التقدّم والحداثة ظهر نقيضها أي مفهوم التخلّف الذي أخذ أبعاداً حوّلته إلى ما يشبه الجوهر الثابت الذي يفسّر به الكتاب

والصحافيون والسياسيون كل ما يعيشه المجتمع العربي. . وأصبحت الدعوة إلى الحداثة تغذّي نفسها من إظهار ضخامة هذا التخلف وعمقه. . . هكذا أصبح «التقدم» غاية الاجتماع العربي ومصدر مشروعيته ومحور نشاطه، وتكوّن نظام عربي حديث أزاح إلى الهامش تدريجياً، وبالثورة العنفية، جزءاً كبيراً من بنيات ومفاهيم المجتمع التقليدي. وبينما كان جيل النهضة الأول مضطراً إلى أن يعيد تأويل التراث لتبرير استقبال عناصر الحداثة، أصبحت الدولة هي التي تسن الشرائع والقوانين ولا تحتاج إلى فتاوى المتدينين[١٧٤].

٦ ـ مراجعة للقرن النهضوي حتى فتنة الحداثة

بعد أكثر من قرن على تجربة النهضة، وبعد عقود عدة من تجربة الحداثة، مازال الحديث عن التخلف قائماً بل يزداد حدة مع كل يوم ومع كل تجربة فاشلة، مع كل هزيمة جديدة، فالجسم العربي المريض زاد مرضه لا بل لم يتمكن من مقاومة أمراض جديدة ـ قديمة، حَسِبَ الأطباء الحديثون أنها زالت وأن «رجل الشرق الأوسط المريض» قد اكتسب مناعة ضدها، لا بل إنه مع كل عقد من السنين يزداد الجسم انحلالاً وتفتتاً فينتج المزيد من النزيف ولكن الحياة تمضي عادية رتيبة كل يوم رغم الهزائم. أين الإحساس وأين العطاء وأين التماسك؟ أين المؤسسات، أين أبناء أجيال المعاهد والجامعات الحديثة، أين حصيلة قرن وأكثر من «النضال والعناء»؟ هل كانت حصيلة القرن النهضوي ما سمّاه مالك بن نبي تكديساً وليس بناءً؟

إن المجتمعات المريضة حضارياً تنفجر أزماتها تباعاً، وفي كل مرة يتوهّم القوم ويتوهّم سراة القوم وقادتهم الطليعون، أن الداء واحد فتتخذ الإجراءات العملية وتتوالى التنظيرات وفجأة يطغى انفجار جديد يطيح بالجهد السابق ويسمح بوهم جديد. وإذا كانت أيديولوجيا التقدم والحداثة

---

(١٧٤) هذه الاستشهادات والتعليقات مقتبسة بتصرف عن برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص ١٩٤ ـ ١٩٩.

«ترجع» عودة المكبوت «التقليدي الديني والغيبي والظلامي والقبلي والطائفي والسلفي والأصولي إلى عدة أسباب تتقاطع فيما بينها على أنها تغطي أكثر مما تكشف ذلك أنها تغطّي السبب الحقيقي ألا وهو قضية الحداثة، ماهيتها، مضمونها، استراتيجيتها، نتائجها ومجتمعاتها، لصالح من الحداثة؟ من يقودها؟»

«ترى الماركسية في عودة المكبوت دليلاً على عمق جذور الاستلاب الديني في الشعوب...، ولا ترى الفكرة القومية فيها إلا نجاحاً تكتيكياً وتنظيمياً للأحزاب الدينية التي أسعفتها نكسة القومية العربية فعادت إلى تحريك المشاعر الشعبية، وقد تعلن بعض تياراتها الندم على عدم تصفيتها منذ البدء، وبعضها الآخر يعترف بقصور القيادات القومية عن قيادة مسيرة النهضة والتنمية والتقدم، لكنها جميعاً تخاف أن تطرح للنقاش مضمون هذه النهضة أو تتساءل عما إذا كان في مفهوم هذه النهضة ـ والحداثة ـ ذاته ما يستدعي هذا القصور لا بل الإخفاق[175]».

لماذا لا يطرح السؤال النقدي قوياً حول «أية نهضة وحداثة جربناها»؟

لماذا لا يطرح السؤال بهذه الصورة؟: هل شهدنا نهضة وحداثة وهل قامت النهضة أم أنها لم تقع؟ ولماذا لا يُسْأَل عن هذا الانحطاط والتخلف المعاصرين: أليس لاستمرارها وتفاقمها علاقة مباشرة بوجود تجربة الحداثة والنهضة؟ ألم تصبح أيديولوجية الحداثة ومجتمعها النخبوي الحديث، صاحب المصلحة في التغيير التقدمي، ألم يصبحا أكبر عائقين أمام التغيير، ألم يكن النقد الأساسي الموجه للمجتمع الأهلي وثقافته التقليدية والدينية بأنه محافظ ومتمسك بالتقاليد التي تعلم الخضوع والخنوع والتسليم بالقضاء والقدر وبالجور القائم وبالإتكالية المطلقة المقاومة للتغيير؟

إذا كان الأمر كذلك فكيف أصبح النقد اليوم ينصب على ما تحمله

---

(١٧٥) انظر: برهان غليون: المصدر السابق، ص ٢٠٤.

القيم الدينية التقليدية من مطالبة بالتغيير الشعبوي الثوري ومن روح التمرد والخروج على السلطة والعداء لها، فكيف تغير مضمون هذا النقد من النخب الحديثة؟

إن تحطيم التكوينات والأبنية الاجتماعية ـ السياسية والثقافية التقليدية من طوائف مهنية ـ حرفية وعشائر وأطر شرعية وسيطية وتحطيم كل التوازنات الاجتماعية الروحية والمادية عبر سياسات العصرنة والتقدم دون المقدرة على استبدال كل تلك التوازنات والبنى والتكوينات بأخرى جديدة تكتسب ولاء وشرعية الجماعة وإجماعها هو الذي أوصلنا إلى هذه الحالة المتفجرة من التناقضات المجتمعية.

يجب تركيز النقد، والحالة هذه، على سياسات «البناء القومي» و«بناء الدولة القومية» وسياسة التنمية والتحديث والعصرنة، ونظريات «الطليعة التقدمية».

أليس هناك علاقة بين مركزية السلطة واختلال التوازن لصالح السلطة وأجهزة الدولة وإعطاء الأولوية لبناء الدولة المركزية القوية، وبين تحطيم استقلال الجماعات والطوائف والأصناف المهنية؟ أليس هناك علاقة بين تزايد القدرة على القمع وبين تحديث أجهزة القهر وآلاته المستوردة؟ هل يمكن فهم غياب الديمقراطية من دون النظر إلى سياسات التنمية التي أعطت الأولوية لاقتصاد الكماليات واقتصاد النخبة العليا على حساب اقتصاد الحاجات؟ وما علاقة هذه السياسات بانعدام التنمية الاقتصادية وتعميق التبعية والتفاوت في توزيع الثروة وازدياد الضغوط الاجتماعية والطبقية؟ أليس هناك علاقة بين تغريب النخبة وثقافتها وأنماط حياتها ومعيشتها، وبين القطيعة المتزايدة الحاصلة بين الدولة والمجتمع؟

إن الحداثة، وهي في الأصل حداثة دولة ومجتمع نخبوي فوقي، مازالت مرتبطة منذ نشأتها بصعود فئة اجتماعية ـ ثقافية وبفقدان الجماعة الأهلية، ككل أكثر فأكثر، توازناتها المادية والمعنوية وسيطرتها على مصيرها.

ورغم كل النقد الذي تعرضت له الدولة الحديثة، وربما بسبب برانية هذا النقد، فإن الفكر العربي الحديث لا يزال يعتبر الدولة هي طريق التقدم الذي يوصل إلى الحرية والعقلانية والحداثة والعلمنة: فهذا عبد الله العروي في كتابه **مفهوم الدولة** يعتبر أن «سبب الإخفاق الشامل في المجتمع العربي يعود إلى أن نظرية «الدولة» لم تمتد بجذورها في المجتمع المدني، وهو يقصد بنظرية الدولة الالتزام المزدوج بأخلاقيات الدولة ـ أي مبدأي الشرعية والأغلبية ـ واجتماعيات الدولة ـ أي مبدأي الحرية والعقلانية ـ وترجمة هذه وتلك مؤسسياً». وهو ينهي كتابه المذكور بتأييد فكرة الدولة «القطرية» والدعوة إلى نشرها قائلاً: «قد تقوي نظرية الدولة مؤقتاً الكيان القائم بإعطائه لأول مرة في تاريخ التجربة السياسية العربية الشرعية الضرورية، لكن من المحتمل جداً أن تهدينا، بالمناسبة، إلى طرق واقعية لتحقيق الوحدة ومزاوجة الدولة بالحرية والعقلانية[١٧٦]».

٧ ـ عقلنة فتنة الحداثة

ولكن لماذا علينا أنْ نتوقع أنَّ نتائج العقلنة والعلمنة والتحديث والحرية التي شهدنا تجربتها المأساوية ستتغيّر؟ هل اختلفت شروط هذه الشعارات والايديولوجيات «العلموية»؟

لنراجع كيف حل العقل في المجتمع العربي، في التنظيم والسلوك حديثاً؟

كيف ظهر هذا التحديث العقلاني في صورته الثقافية في مظاهر الحياة والسلوك والاستهلاك، أو السياسة من خلال الدولة القومية العلمانية، أو الاقتصاد من خلال الصناعة، ولماذا فشل المجتمع في استيعاب الحداثة وما أدخلته من أفكار ونظم ومؤسسات؟ ولماذا لا تنتج هذه النظم العلمية والمادية الحديثة القيم نفسها ولا تؤدي الوظائف نفسها التي خلقت من أجلها والتي

---

(١٧٦) عبدالله العروي، **مفهوم الدولة**، مصدر سابق، ص ١٥٦ ـ ١٥٨ وص ١٧١.

كانت منتظرة منها في مؤسسة الجيش والجامعة والدولة والصناعة مثلاً؟ لماذا لا نبحث في مضمون هذه العقلانية واستراتيجيتها عندما نطرح علل الإخفاق وجذوره والعودة إلى ما قبل الحداثة كما يتجلى في «عودة الغائب» من قيم تقليدية دينية وغيبية وقبلية . . .؟

لقد عكس التحديث نشوء مجتمع فوقي صغير شبه غربي لأن نخب هذا المجتمع اعتقدت أنها الأكثر استحقاقاً للحكم لقربها ـ في نظرها ـ للحضارة والمدنية، فتصارعت فيما بينها على الحكم وتركت القسم الأكبر من الشعب على الهامش، وكما يقول برهان غليون في كتابه **مجتمع النخبة**: لقد دخلت العقلانية الغربية كحليف للطبقات العليا الحاكمة، بعكس جوهر العقلانية الغربية الذي هو النقد الدائم للوضع القائم، للدولة، للسلطة، للنظام من أجل تأكيد حرية الإنسان والجماعة القومية ـ جاءت العقلانية العربية لتثبت النظام القائم وتبرره مختبئة وراء جهل الشعب تارة والعلمانية وموضوعية التاريخ تارة أخرى، وهكذا تحوّلت هي نفسها إلى نقل ـ تقليد[177]». لقد دخلت هذه القيم والنظم العقلانية الجديدة النابعة من ثورة اجتماعية طويلة ومستمرة جعلت من المجتمعات الغربية المنبع الأساسي للتجديدات الحضارية في القرون الماضية، دخلت كثمرة جاهزة وكقوالب مستعارة من عالم آخر إلى المجتمعات التقليدية.

لقد أصبحت القيم والنظم الحديثة، بغض النظر عن محتواها العقلي منبعاً أساسياً للسيادة والسلطة. إن العلامة الفارقة الأساسية التي تتيح التمييز بين الطبقات الشعبية والطبقات العليا اليوم هي اصطباغ حياة الثانية بالصبغة الحديثة أو الغربية ومن هنا أُطلق على هذا التحديث تعبير التغريب[178]». لقد أضحى التغريب في البلاد العربية حتمية لا يمكن الإفلات منها فهو الذي يحدد الاتجاهات والأنساق والأنماط وهو الذي يضبط البرامج والخطط

(١٧٧) برهان غليون، **مجتمع النخبة**، مصدر سابق، ص ١٨٢.
(١٧٨) المصدر السابق، ص ٢٠٢.

والأهداف بناء على المفاهيم والفلسفات الليبرالية الرأسمالية أو الاشتراكية أو الماركسية. لقد تحوّلت الثقافة الحديثة إلى أيديولوجية عنصرية تبرر بها النخبة تميّزها واحتكارها للسلطة.

لنأخذ مفهوم «العلم» على سبيل المثال: «لقد احتل هذا المفهوم أيديولوجياً مكان «الشريعة» الثابتة الصالحة لكل زمان ومكان، فعندما يقال اليوم هذه معرفة علمية، معنى ذلك أنها معرفة «مطلقة لا تتغير» وهذا يخالف كلياً لمفهوم العلم الذي جعل من مخالفته للمفاهيم اللاهوتية الثابتة أساس عمله ومشروعيته وكان تأكيداً على ربط كل معرفة بالتجربة الإنسانية وبشروطها التاريخية المتغيرة[١٧٩]».

لقد آمن الفكر العربي بمنطق كوني وعقلانية كونية، فهو مثلاً قام بنقد الأيديولوجية التقليدية لأنها خرافية منافية للعقل وكأن العقل صيغة جاهزة معطاة منذ البدء، وكأن ما هو عقلاني في مرحلة تاريخية معينة، ومكان معين، هو كذلك في كل مكان وزمان.

لم يدرك الفكر العربي الحديث أن العقلانية كأيديولوجية اجتماعية ما هي إلا مجموعة من القيم الاجتماعية الفكرية توضع موضع الاحترام المتزايد لأنها تردّ في ظرف معين ومرحلة معينة على حاجات اجتماعية جديدة ثورية أحياناً وليس بالضرورة كل الأحيان لأن العقلانية يمكن أن تقود إلى «الواقعية» وأن ترتبط بها[١٨٠]. إن العقلانية العربية ردت على حاجات مجتمع نخبوي فوقي للسيطرة ولتطبيق أيديولوجية الخاصة وكان ثمن ذلك اختناق الأكثرية الشعبية. لذلك فإن الفتنة تصبح نتيجة منطقية لواقع الانقسام والفرقة ذلك أن الجماعة (أو المجتمع) تفقد إجماعها على المرتكزات الأساسية التي تقوم عليها.

إن الفتنة تعني فقدان الإجماع الثقافي والاجتماعي والسياسي أي الحرب

---

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

الأهلية[١٨١]. إن العقلانيّة كانت فتنة الحداثة لأنها قطعت التـواصل الثقـافي والاجتماعي والسياسي بين فئات المجتمع ومثقفيه وحكامه، بـين من هم فوق ومن هم تحت. إن المأزق الذي تتخبط به اليوم عربياً هو مأزق اختيار الخط التغريبي التحديثي العقلاني. وإذا كانت هنالك هزيمة عـربية فحـري بنا أن نقول إنها هزيمة هذا الخط وسقوطه.

لقد تحوّلت العقلانية إلى منطلق نظري لتدمير الواقع نفسه بهدف إعادة صياغته حسب المفهـوم الذي تملكـه عن الواقـع، واقع الحـداثة كما تتصوره وبذلك أصبح المفهوم هو الذي يتحكم بالواقع ويخضعه له بدل أن يخضع له ويتطور على ضوئه. إن عمليات العقلنة القسـريّة تحـدث في النهايـة تشويشـاً وارتباكاً للجماعة أكثر مما تعطيها نظاماً جديداً.

هذه هي الفتنة أي عندما تختلط المعايير والمقـاييس والتوازنـات وتصبح القـوة هي التي تحـدد الحق والعـدل والبـاطـل وأن تـخفّت هـذه القـوة تحت شعارات العقل والحداثة والتاريخ والعلم.

٨ ـ العلمانية بين الدنيـوي والديـني

كان تحديث عقيدة الدولة أساساً لعملية التحديث المجتمعي. لقد فصل الدين عن الدولة في معظم البـلاد العربيـة ولم تبق إلاّ رابطة شكليـة جعلت بعض البلدان تحتفظ بعنـوان أن دين الدولـة هو الإسـلام خوفـاً من ردود الفعل عـلى إلغائه، ووحـدت المحاكم وأصبحت القـوانين شبيهـة إلى درجة التـطابق مع القوانين الأوروبية. ذلك أن النموذج المثالي الأعلى للدولة الحديثة لا يمكن إلا أن يكـون علمانياً وبـالتالي فـإن الإسلام كـدين وعقيدة ونـظام لم يعد معتبـراً كأساس صالح في هذا العصر لإقامة النهضة وإنشاء دولتها العصرية.

أخذت العلمانية شرعيتها كموجّه فلسفي للدولة وللأمة في الغرب بسبب النضالات العنيدة في سبيل الحرية والمساواة والعـدالة، ولكنهـا عندمـا تصبح

---

(١٨١) راجع: رضوان السيد، الإسلام المعاصر، مصدر سابق، ص ١٨٢.

إضفاءً للشرعية على الاستبداد والظلم واللامساواة فإنها تتحوّل إلى سلطة معادية للأمة ومستفزة للجماعة.

يميّز برهان غليون بين الفلسفة العلمية العلمانية التي ترجع إلى تطوّر المعرفة الإنسانية والتي عكست قفزة نوعية في الوعي بالنسبة للعالم والكون، حيث نشأت هذه الفلسفة متعارضة مع اللاهوت، وبين مسألة العلمانية كحركة سياسية مناهضة للدين والكنيسة وهي قضية اجتماعية خاصة بتوازن القوى وبتأكيد ظهور الشعب على المسرح السياسي. وقد يكون الدين كعامل من عوامل تغير ميزان القوى الاجتماعي دافعاً أو معاكساً للديمقراطية.

لم تظهر العلمانية في العالم العربي إلا كدعوة دهرية سياسية متمثلة في معاداة الدين، وعكست رغبة النخبة في تأمين ميزان قوى اجتماعي يخدم ظهور سلطة مطلقة تعسفية يعاني منها حتى المثقفون العلمانيون أنفسهم، بقيت العلمانية عقيدة صراع سياسي وليس موقفاً فلسفياً من العالم.. «ليس هناك في العالم أنظمة أكثر دهرية في الممارسة والعقيدة من الأنظمة العربية، فالدهرية المدفوعة إلى أقصاها بمقدار ما تفقد من الفلسفة الإنسانوية ـ التي تعمل فيها كمحرك مثالي وأخلاقي يحل محل المحرّك الديني ـ تزداد خسة ووضاعة وتتحوّل إلى فلسفة للانتهازية والوصولية والانتفاع والفساد والانحلال والاستسلام للأهواء، فليس بين الدنيوي والديني إلا خطوة واحدة[١٨٢]». وإذا تتحوّل الحداثة بكل ما يتضمنه «دينها» من علمانية وعقلانية إلى جوهر «مطلق» يحتوي جملة من الشروط والتعريفات «المقدسة والمنزلة»، فإن جوهرها المتعالي يفقد إنسانيته ويتجه على يد قساوسته المحدثين في السلطة نحو همجية معاصرة تغطيها قشرة رقيقة من أوهام التقدم ومؤسساته. إن فكرة التحديث السياسي الدهري/ الدنيوي الذي يقوم على الفصل بين السلطة الزمنية/ الدولة عن السلطة الروحية/ الدين، هذه الإشكالية تبدو عندنا كإشكالية مصطنعة منقولة

---

(١٨٢) برهان غليون، **المسألة الطائفية...**، مصدر سابق، ص ٦٧ ـ ٧٠.

عن الغرب. إن مشكلة الدولة في العالم التابع والمتخلف، في العالم الثالث، هي بالضبط إنها بلا دين ولا عقيدة كما يقول برهان غليون الذي يضيف أن التخلي عن الدين وأخلاقيته وانحلال العلاقات التقليدية للعصبية إذا لم يسنده ظهور عصبية جديدة أعلى وأسمى تعطي للفرد المنفصل عن الأسرة أو العشيرة أو الطائفة شعوراً بالحماية والأمن والمساواة، يظهر وكأنه تخل عن الذات وتشريد واستلاب وضياع محض. وهو في الواقع عودة لحالة التوحّش والبربرية وفقدان كل معيار للعلاقات بين الأفراد إذا لم تسعفه أيديولوجية إنسانية[١٨٣]. لكن الأيديولوجية والعصبية العليا الوحيدة التي ظهرت كانت أيديولوجية عصبية الدولة لذاتها، عصبية القوة المحض. لهذا جاء فصل الدين عن الدولة كتحرير للدولة من آخر سلطة معنوية ومرجعية شعبية ووسيلة ضغط بيد المحرومين من علم السلطة وسلطة العلم الحديث. كانت العلمانية العربية وسيلة لتغطية وتبرير وتقوية النظام السياسي السائد، وعزل الغالبية الشعبية عن السلطة والسياسة. جاءت العلمانية كي تعطي للاستبداد المعاصر غطاءً شرعياً فلسفياً، وجاءت كي تقدّم لمصادرة حرية الرأي والتغيير الاجتماعي والطبقي غطاءً شرعياً من المساواة الشكلية بين الطوائف: إن الخوف من اكتساح الإسلام ـ العقيدة الركودية الرجعية التي لا تنتشر إلا بسبب جهل العامة المستلبة للدولة ـ هو المحرّك الأول لسياستها، لسياسة الدولة. إن ما تقترحه العلمانية على نفسها هو نقل المجتمع من الجهل إلى النور لا إلى المساواة ولا العدالة ولا الحرية ولا الديمقراطية[١٨٤]. وبدل من أن تكون الحداثة العلمانية والعقلانية نظرة منفتحة إلى الجماعة فإذا بها عصبية معتقدية جديدة لا تقل انغلاقاً عن العصبيات التي ادّعت أنها تحل محلها. الفرق أن الحداثة هي عصبية دهرية تجمع كل القيم الحديثة كالحرية والديمقراطية والعلمانية والعقلانية، لكنها عصبية منعزلة تقبع في إطار المجتمع النخبوي

---

(١٨٣) راجع: المصدر السابق، ص ٧٩ ـ ٨٢.

(١٨٤) راجع: المصدر السابق، ص ١١ ـ ١٢.

الحديث ولا تنطبق قيمها التقدمية على الأغلبية الشعبية «المتخلفة» التي تحوّلت إلى أقلية ثقافية تنكفىء على لحمتها المفقودة ممانعة ومقاومة الاستبداد الحديث والمنظم الذي فاق بجوره استبداد الدولة التقليدية. إن الحداثة بعلمانيتها وعقلانيتها لم تستطع أن تتحول إلى عقيدة وثقافة شعبية لأنها كانت اغتصاباً لعقيدة المجتمع الأهلي المغلوب وثقافته ولبناه وقيمه فبقيت في طلاق معه، بقيت عقيدة وثقافة للدولة الحديثة ومجتمعها النخبوي.

أخفقت العلمانية كما أخفقت العقلانية، وهذا جزء من إخفاق الحداثة ككل في تجربة التقدم العربي، وما التفكك السياسي والتغرّب الثقافي والحروب الإقليمية والقبائلية والطوائفية والتبعية الاقتصادية والصعود السياسي والثقافي للتيار الديني إلا عناوين دالة على هذا الإخفاق الكلي.

الخاتمة

الحرية، المصالحة والحداثة

إن الحداثة كما طبقت في المجتمعات العربية ـ الإسلامية قد أضرت بإمكانية النهضة والتقدم الحقيقيين والنافعين.

إن الحداثة ليست دائماً جيدة وطيبة، أي أنه لا يقترن بهذه الكلمة حكم قيمي مؤداه أن الحداثة شيء جيد تسعى إليه كل شعوب العالم الثالث. وعلى هذا الأساس احتلت الحداثة المكان الأعلى بين أهداف وقضايا المجتمعات ـ الأمم ومقاصدها. إذا كنا نريد الاحتفاظ باصطلاح الحداثة، علينا أن نخلصه من كل إيحاء بأن التغيير الذي نسمّيه حداثة «هو دائماً وبالضرورة تغيير نحو الأفضل». ليست القضية أن تكون مع أو ضد الحداثة إنما القضية أن تفهم أية حداثة ولمن ولصالح من وفي أي اتجاه نسير وماذا تحدّث ولماذا وكيف؟

ليس لمفهوم الحداثة بحد ذاته أي محتوى حقيقي من الناحية المعرفية ـ العلمية ولا يقدم أجوبة تلقائية على مشاكل المجتمع ـ الأمة، ذلك أنه لا يحدد أهدافاً وأولويات وطرق عمل. لقد تحولّت الحداثة إلى حداثة للتأخر وتنمية للتخلّف وتقدم للاستهلاك نحو التبعية والهلاك. إن الذين يجعلون من الحداثة خطاباً سحرياً ونظرية كونية يغطون على أصل المشكلات. وفي ظل التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية والتقنية وحتى الغذائية لا يمكن للحداثة من موقع الغلبة والتبعية هذه إلا أن تكون كذلك. إن الحداثة استعملت وتستعمل باستمرار ليقال إن الجمهور المتخلف الجاهل

والمستبعد عن كل سلطة ومسؤولية هو سبب الفشل الحاضر. وهذا خطأ وعدوان على الشعب. إن مسؤولية الفشل تقع على الفئة الاجتماعية ـ أو الأقلية الاستراتيجية ـ أو مجتمع النخبة ـ الذي وجّه التحديث وقاده وخطط له ونفذه.

عنت الحداثة ريح الغرب الذي تجسّد عملياً في بلادنا منذ مطلع القرن العشرين باستعباد البلاد وتجزئتها ونهبها وتحطيم مكوناتها الروحية والفكرية والإنسانية والمجتمعية الأخلاقية. لقد أثبتت الوقائع التاريخية أن الأرضية الغربية التي سادت في بلادنا تحت شعار «الحداثة» لم تأت لتحقق تقدماً وتطوراً لا على المستوى المادي ولا على المستوى الثقافي ـ الفكري، بل دمرت عوامل التقدم والرقي حين حطمت مصادر الاستقلالية في النسق المجتمعي الحضاري التاريخي. وإذا بدأت القضية في بداية القرن التاسع عشر بمشروع للنهضة الإصلاحية فإن الإصلاح كان من المفروض أنْ يكون بمادة الكيان/ النسق الحضاري التاريخي تطويراً وتعديلاً، ولا يكون انخلاعاً أو عدولاً عنه بكامله أو عن أجزاء منه إلى وافد خارجي إلا إذا كان هذا الوافد نافعاً وكان فيه صلاح للمجتمع الأمة بما لا يخل بالتجانس الحضاري لهذا الكيان/ النسق وبما ينهضم به هذا الوافد ويستوعب في كليات هذا النسق ويخضع لأصوله وثوابته ومرتكزاته.

إن الخلل في مشروع النهضة، كما بيّنا، بدأ مبكراً، منذ تجربة محمد علي ـ الطهطاوي مروراً بطروحات عبده ـ رضا حتى مدارس التحديث في دول ما بعد الاستقلال و«التحرر» ومجتمعاتها. بدأ حين تحولت جرعة التغريب والتفرنج أو الأوربة المحددة والتي كان الهدف منها التنوير والإحياء والمراجعة، تحولت تلك الجرعة إلى عنصر رئيسي ثم العنصر الوحيد في مشروع اختيارنا النهضوي وتركيبته... حتى وصلنا إلى مشروع الحداثة المعاصر وهو مشروع لا يخفي «تقليده» الكامل لنموذج «متقدم» موجود في الغرب.

لا يمكن لإشكالية الحداثة والتقدم أن تخرج عن منطق الاستمرارية التاريخية والذي يجب أن يحترم ويستوعب من الجماعة القائدة للمجتمع

والدولة. هذا المنطق يعتبر أن الحاضر المعاصر هو انحدار موصول بالماضي والتاريخ والهوية، بالسلف والآباء الأولين. وإذا كان ثمة تجاوز وإبداع فهو لا يتم إلا من خلال استيعاب احترام هذه الاستمرارية التاريخية، فهناك ذاكرة جماعية لا يمكن كبتها طويلاً ذلك أنه إذا ما تمّ اغتصاب التاريخ فإن التاريخ ينغلق ويقفل على نفسه ويجفل، فلا يمكن صنع الحاضر والمستقبل إلا بأخذ الماضي بعين الاعتبار، إذ أن التاريخ ينتقم لنفسه بشدة وبعنف إذا ما احتقرت حقائقه الأساسية الأصلية.

وإذا كنا قد نقدنا بعنف وبقسوة تجربة التقدم العربي ابتداءً من القرن التاسع عشر وصولاً إلى دولة الحداثة وأيديولوجية الحداثة ومجتمعها النخبوي وسياساتها، فهذا لاعتقادنا بأن هذا النقد هو الخطوة الأولى لفهم الوضع العربي الراهن تمهيداً للعمل على تغييره على أسس سليمة. إن نظام الحداثة بشموليته التي غطت فعاليات المجتمع كلها لا يمكن التعامل مع جزء من جزئياته أو مكون من مكوناته أو ممارسة من ممارساته. لا يمكن القول إن هذا النظام الكلي لو تخلى عن هذه الممارسة أو ذلك التطبيق لحقق المكتسبات الإيجابية دون السلبية، إذ أنه فيما يتعلق بالقضايا الكبرى، بالحركة العامة للمجتمع والدولة والفكر ليس هناك إمكانية للفصل والتجزئة. إن كل محاولة أو تجربة فيها سلبيات أو إيجابيات. إن التجربة الناجحة التي تحقق أهدافها في النهاية هي التجربة التي يمكن أن نعود إليها لنظهر إلى أي حد كان من الممكن التضحية ببعض المكتسبات الثانوية للتقليل من السلبيات أو إلغائها. في هذه الحالة فقط يكون هناك إمكانية لنقد بنّاء من الداخل أي دون رفض الثوابت والأسس والمنهج والأهداف والوسائل ككل. أما عندما تخفق التجربة في موضوعها كلية فليس هناك حديث عن سلبيات وإيجابيات، ولكن عن نظام كامل خاطىء في قاعدة تشكّله وأساس تكوّنه. نستطيع أن نتحدث عن بعض الإيجابيات دون شك، وهي كثيرة «نسبياً» في الواقع العربي الراهن ـ كعدد المتعلمين والأطباء والمهندسين وعدد المستشفيات والمدارس والفنادق والطرق والمرافىء والمصانع والأسلحة، نتحدث عنها كمكتسبات جزئية ولكننا

لا نستطيع أن نكتفي بذلك لأننا نكون كمن قام بالدعاية لها على حساب الفشل العام الذي قبلنا به وبجلناه. إن نقد الهزيمة والإخفاق والفشل يعني الكشف عن الأسس والقواعد والأنظمة والأفكار والقوى الرئيسية التي لولا هيمنتها وسيادتها لما نتج الإخفاق والفشل. إن تحديد المسؤولية - يصبح أساس كل عمل نقدي.

أما مجتمع النخبة المكون من أكثر الشرائح المجتمعية تبنياً للعصرنة والحداثة، فإن نخب هذا المجتمع على اختلاف اتجاهاتها وتياراتها السياسية والاقتصادية، تشترك إلى حد كبير في سلوكياتها لدرجة تجعلها غريبة في أوطانها، لا تستطيع التعاطي مع القيم والسلوكيات التقليدية التي تتميّز بها الأغلبية الشعبية، لذلك فهذه النخب تعيش جسدياً في مجتمعاتها بينما تعيش فكرياً وعاطفياً في دول الغرب وعواصمه، محتقرة كل ما يرمز إلى القيم التقليدية والأصلية التي تعيّرها وتزينها بالمعايير التي تقدسها وهي معايير الحداثة والتنمية الغربية وقيمها، وإن لم تتجرأ هذه النخب في بعض الأحيان على الجهر بذلك. إنّ مجتمعات النخبة في العالم الثالث تستطيع أن تتفاهم فيما بينها من جهة وفيما بينها وبين المجتمعات الغربية من جهة أخرى أكثر مما تتمتع به من ثقافة ونمط حياة ولغة مشتركة مع مجتمعاتها الأهلية.

وفي الوقت الذي أصبحت نتائج التحديث المأساوية ظاهرة دون خجل، يستمر رجال الدولة في القفز من ورشة إلى ورشة يضعون أحجار الأساس ويفتتحون معابد التكنولوجيا والحداثة التي لا تعطي أسرارها لأحد، لا أحد يسأل لماذا في نهاية القرن العشرين نشهد انغراس بذرة التخلف أكثر مما كانت عليه في القرن الماضي، ولماذا تصب نتائج الحداثة ومكتسباتها ومنافعها عند مجتمع ضيق فوقي، عند مجتمع النخبة المديني في حين يبقى نشر التقدم التكنولوجي والصناعي والتربوي في الريف وفي أوساط الطبقات الفقيرة والمحرومة والفلاحية هامشياً؟

يجب والحالة هذه القيام بعملية كشف مزدوجة: فمن ناحية يجب كشف

خداع مفهوم التقدم أو الحداثة أو التنمية ذي النمط الغربي مهما تموّه في شعارات عالمية وإنسانية وكونية. إن التاريخ في كونيته يحمل التعدد والتنوع والتفاوت والاختلاف ولا يحمل الحتميات والقوالب النمطية والأوحدية. من ناحية أخرى يجب كشف خداع مفهوم التخلف كمجرد تأخر في إطار مسيرة ذات مراحل تسير باتجاه تعميم لمراحل التقدم الغربي.

إن الاغتراب الثقافي الذي يتجلى لدى الأقليات الاستراتيجية المسيطرة في بلدان العالم الثالث هو المسؤول عن ديمومة التخلف وترسيخه وعن نشر التبعية وفشل التنمية وعن نزيف الثروات وفشل الثورات وعن الاستغلال والنهب السائدين لصالح مراكز العالم المصنع.

إننا نلتقي مع تيار نقدي ناشىء في وضع الحديث عن إشكاليات التحديث والتقدم والتنمية، ضمن إطار مشاكل الاغتراب والتبعية الثقافيين التي تحياها مجتمعات النخبة في البلدان المستعمرة سابقاً.

وإذا كان الوعي بأن مشروع النهضة الشاملة هو الهدف الأسمى للمجتمع/ الأمة، فإن هذا الهدف يعني تحقيقاً للذات بالمعنى الحضاري أي تحقيق أسلوب حياة متكامل ومنسق مع المثل الأعلى الذي ترسمه المبادىء الحاكمة والقيم الأساسية لحضارة المجتمع/ الأمة. إن النهضة الحضارية تقوم على أساس « تحديد مشروع حضاري يهدف إلى الإجابة عن إشكاليات المدينة الفاضلة والإنسان الكامل من رؤية عربية تجمع بين الخصوصية الأصيلة وبين الحياة المعاصرة في اتجاه مستقبلي متقدم»، كما يقول أنور عبد الملك[١٨٥] فالتقدم يتم عندما تتحقق قيم المجتمع/ الأمة وثقافتها الخاصة وتوازناتها المادية والروحية. وإذا كان أهم شرط من شروط النهضة والتقدم هو الشرط الذي تحتاجه مرحلة «الانطلاق» في المشروع النهضوي من قوة دافقة ودافعة قادرة على أن تمتد إلى كافة جوانب الحياة المجتمعية، «فإن مصدر هذه الإرادة الحضارية

---

(١٨٥) أنور عبد الملك، «تنمية أم نهضة حضارية؟» ضمن: دراسات في التنمية والتكامل الاقتصادي العربي، ط ٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣، ص ٢٦.

لا بد أن يكون غير مادي، إنه الاعتقاد بالتفوق على الغير أو على الأقل بالرغبة القوية في إثبات الذات وبأنها ليست أقل قدراً من الأمم الأخرى، إنها الثقة بالقدرة على النهوض من جديد، وهذه الثقة والرغبة هي ما أطلق عليه الأفغاني ومحمد عبده لفظة «التعصب»، كما يقول جلال أحمد أمين[١٨٦].

لقد قدمت مفاهيم الحداثة والتنمية وبناء الدولة والأمة، في الحقبة الزمنية التالية للاستقلال، من الغرب ومن النخب الاجتماعية المسيطرة التي تبنت طوعاً الأيديولوجيات الحديثة عن الدولة والمجتمع والثقافة والعلم، فارتكب العديد من الجرائم في الفكر والواقع باسم الحداثة والتنمية والتقدم والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، بعفوية وجهل في كثير من الأحيان، وعن قصد وتصميم في كثير من الأحيان الأخرى. نتيجة لهذا نتج عن تجربة الحداثة والتنمية واقع مسخ لا تخفي قبحه كلُّ مساحيق التجميل التي يسبغها رجال الدولة ومثقفوها، هؤلاء الذين يجعلون الإخفاقات «جزئية» لا تمس «المسلمات» التي أجمع عليها الفكر العربي الحديث. . .

إن الإجابات التي طرحت على تحديات عصر «السيل الغربي الجارف» وزمنه الحضاري منذ القرن الماضي من قبل مفكري ما سمي بعصر النهضة ومنذ تكون العالم العربي الحديث، لا بد أن يعاد فحصها. لا بد من البحث المبدع الخلّاق عن نموذج للتغيير يختلف عن نموذج الغرب، ابتداءً من عصر نهضته، ثم ثورته الصناعية فثورته العلمية والتكنولوجيا، وكل ما صاحب هذه «الثورات» من تغيير في العلاقات والنظم والقيم المجتمعية. ذلك أن هذا النموذج والذي تبنته النخب الحديثة في طروحاتها ومشاريعها، هو نموذج غير صالح وغير مرغوب به لدينا، لأنه لا يتسق مع المبادىء الحاكمة والقيم الأساسية لحضارة المجتمع/ الأمة التي ننتمي إليها والتي لا تضع الإنسان في مركز الكون، ولا ترى الحياة الدنيا منفصلة عن الآخرة ولا ترى الحاجات المادية منفصلة عن الحاجات الروحية، وتركز على ضبط النفس والاعتدال

---

(١٨٦) جلال أحمد أمين، المشرق العربي والغرب. . .، مصدر سابق، ص ١٦٠ ـ ١٦٢.

أمام ملذات الحياة على عكس النموذج الغربي الذي يقصر الحياة على الحياة الدنيا المادية العلمانية، ويرى تحقيق أقصى رفاهية مادية للإنسان باعتباره الهدف الأسمى للحياة على وجه الأرض، ويرتكز على بناء للقيم يضع الإنسان في مركز الكون. إن هذا النموذج أعلن منذ نشوئه موت الإنسان وعبثية ودنيوية وجوده كنتيجة طبيعية لإعلانه «موت الله» بما يعني ذلك من انحدار للقيم الإنسانية والأخلاق. وهو كذلك نموذج غير مرغوب فيه لأن اتّباعه في مجتمعات العالم الثالث لم يؤدِّ إلا إلى التبعية وفقدان الاستقلال السياسي والاقتصادي والحضاري. وخير مثال لهذا دول أميركا اللاتينية التي سبقتنا في محاكاة النموذج الغربي. إن تجارب التحديث في العالم الثالث كانت عمليات تقليد للغرب دون بناء القوة الإبداعية، وتضخيم نوع من النشاط الاقتصادي والثقافي الطفيلي دون تنمية القوى الإنتاجية والعلمية والتقنية تنمية استراتيجية بعيدة المدى.

والنموذج الغربي، أخيراً، هو نموذج غير صالح أو مرغوب لأنه غير قابل للتكرار، ذلك أن نجاحه في أوروبا كان مشروطاً بظروف تاريخية ـ مجتمعية داخلية، ورهن ظروف خارجية تمثلت في الاستعمار. إن هذه الشروط التكوينية للنموذج الغربي لا يمكن أن تتكرر.

ليست مهمة العلوم الاجتماعية والإنسانية إعطاء وصفات وبدائل تاريخية لأن هذا الأخير يدخل في ميدان الأيديولوجيا. إن مهمة هذه العلوم هي النقد والتحليل والفهم والوعي. إن الفكر العربي الاجتماعي والإنساني لم يدرك بعد أنّ الحداثة يمكن أنْ تكون عنصر تفكيك وتخريب.

المسألة الأساسية هي: كيف يسيطر المجتمع الأهلي، المجتمع/ الأمة على الأدوات التحديثية كي لا تتحوّل إلى أدوات تدميرية بدل أن تكون أدوات إعادة بناء المجتمع/ الأمة. إن الحداثة لم تكن بديلاً تقدمياً للتخلف بل كانت تدميراً لأسباب التقدم وإمكانياته لذلك فإن ما شهدنا ونشهد من تجارب تحديثية، فإنها ـ هذه التجارب ـ لن تحمل معها نشوء مدينة فاضلة ولا نهضة حضارية.

ليس المطلوب إلغاء الحداثة لكن المطلوب السيطرة عليها. المطلوب هو وعي أن الحداثة من موقع الغلبة السياسية الشاملة والحضارية لا يمكن أن تنشر وتعمم إلا الفتنة والتفسيخ والتفكيك. لقد فات أوان الاختيار الموضوعي بين الأصالة والمعاصرة، أو بين الموروث/ التراث وبين الوافد/ تحديات العصر، ذلك أننا لم نعد نقف على أرض محايدة نختار على أساسها ما هو صالح ونافع ومرغوب للمجتمع الأمة من هنا وهناك. إن الدولة ومجتمعها النخبوي القائدين لعملية التغيير يقفان على أرضية الوافد العصري أو الحداثة وليسا أبداً مفصولين عنها. لقد غمرتنا وطمرتنا وصرعتنا الحداثة بدينها وطقوسها وقساوتها.

نحن بحاجة إلى أن نطرح الأسئلة الجزئية ونعيد طرحها لفهم أوضاعنا ووعي حالنا. لسنا بحاجة إلى أن نحدد مفاهيم ومسلمات وشعارات بل علينا أن نزيل القدسية عن كل المفاهيم والشعارات. إننا بحاجة إلى إعادة النظر بكل «المسلمات» الفكرية التي قبلنا بها خلال عشرات سنين الانبهار والغفلة. لا بد لحروب القبائل الفكرية والايديولوجية أن تتوقف، ولجدالات «الأصالة والمعاصرة أو الحداثة» ومهاتراتها أن تنتهي.

نحن نعتقد أن الخروج من عصر التبعية الفكرية هو المدخل الطبيعي والصحيح للتخلص من التخلف والتبعية السياسية، الاقتصادية والحضارية. إنّ مضمون النهضة الحضارية التي نطمح أن يسير نحوها المجتمع ـ الأمة في تواصله مع منطق الاستمرارية التاريخية، أي مع نسقه التاريخي ـ الحضاري ومع مبادئها الحاكمة لسيرها هو تحرير الإنسان من العبودية لكافة الأصنام السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الفكرية. دون التحرير، دون الحرية دون القضاء على التبعية لا يمكن للتقدم والحداثة أن يكونا صالحين ونافعين وناجعين. بعد التحرير، وبعد الحرية ـ حرية الاختيار والوعي والحركة ـ يمكن الانفتاح وتوظيف عناصر حضارية أجنبية في الفضاء العربي ـ الإسلامي وفي أساليبه التنظيمية وفي بنائه القيمي. وليس المقصود هو رفض الاستعانة

بالعناصر والمكونات الغربية، بل المقصود هـو استيعابهـا وفقاً لشروط وأسس البناء النسقي الاجتماعي ـ الحضاري للمجتمع/الأمة لتقويته ودعمه، أمـا ما هو غير مقبول فهو أن تتحول هذه العناصر الغربية والبنى والقوى التي تتبناهـا إلى جذر أو أجسام غريبة قائمة بذاتها مسيطرة وسائدة سياسياً وثقافياً وقادرة على إعادة إنتاج مجتمعها وحضارتها الأم في بيئتنا الحضارية، وهذا ما حصل تماماً مع الحداثة.

إنها أزمة مفتوحة، أزمة المجتمع/ الأمة الملتهم من الحداثة دولة ومجتمعاً وثقـافـة. إن الحـل يتـطلب تغييـراً جـذريـاً ونقـداً لاذعـاً للمفـاهيم والقيم والسلوكيات والسياسات، إنه يتطلب تصالحاً مع المجتمع الأهلي المغلوب.

إن الفكر العربي النقدي الجديد مدعو للمشاركة بالـوعي بشروط هذه المصالحة والمبـادرة إلى الاعتراف بـأولويتهـا والعمل عـلى إجرائهـا، وما هـذه الأطروحة إلا محاولة مساهمة أولية على طريق تعبيد الطريق أمام المصالحة على أسس سليمة واضحة وصريحة. إنها دعوة للانفتاح وللحوار بعقل بـارد حول الحداثة والنهضة والتقدم أصولاً ونشأة ومسيرة ونتائجاً وإنجازات.

المراجع

كتب:

ابراهيم، سعدالدين وآخرون. **المجتمع والدولة في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

أمين، جلال أحمد. **المشرق العربي والغرب: بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١.

أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

أومليل، علي. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

البشري، طارق. «الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام.» في: **القومية العربية والإسلام**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢.

ترنر، بريان. **ماركس ونهاية الاستشراق**. ترجمة يزيد صايغ. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١.

الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

حجازي، مصطفى. **سيكولوجية الإنسان المقهور**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨.

حسين، عادل. «المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية.» في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

حنفي، حسن. **تربية الجنس البشري**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨١.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩**. بيروت: دار النهار، (د.ت.).

زريق، قسطنطين. «النهج العصري: محتواه وهويته - إيجابياته وسلبياته.» في: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥.

زين، نور الدين زين. **نشوء القومية العربية**. بيروت: دار النهار، ١٩٧٢.

السيد، رضوان. **الإسلام المعاصر**. بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٦.

شرابي، هشام. **البنية البطركية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧.

ـــ. **المثقفون العرب والغرب**. ط ٢. بيروت: دار النهار، ١٩٧٨.

شراره، وضاح. **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠.

ــ . **المسألة التاريخية في الفكر العربي المعاصر**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٧.

شفيق، منير. تعقيب في: **القوميـة العربيـة والإسلام**. ط ٢. بـيروت: مركـز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢.

عبدالله، عبدالخالق. **التبعية والتبعيـة السياسيـة**. بيروت: المؤسسـة الجامعيـة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦.

عبـدالملك، أنـور. «تنميـة أم نهضـة حضـاريـة؟» في: **دراســات في التنميـة والتكامل الاقتصـادي العربي**. ط ٢. بـيروت: مركـز دراسات الـوحدة العربية، ١٩٨٣.

العـروي، عبدالله. **مفهـوم الحريـة**. الدار البيضـاء: المركـز الثقافي العـربي، ١٩٨١.

ــ . **مفهوم الدولة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

عمارة، محمد. **التراث في ضوء العقل**. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٤.

غليـون، برهـان. تعقيب في: **أزمة الـديمقراطيـة في الوطن العـربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

ــ . **اغتيال العقل**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

ــ . تعقيب في: **التراث وتحديات العصر: الأصالة والمعاصرة**. بـيروت: مـركـز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥.

ــ . **مجتمع النخبة**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦.

ــ . **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

القش، سهيل. **في البدء كانت الممانعة**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠.

قـلادة، وليم سليمان. «التغيـير المؤسسي في الـوطن العــربي.» في: الـتراث

وتحديات العصر: الأصالة والمعاصرة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥.

كوثراني، وجيه. **سوريا من الولاية العثمانية إلى الدولة المنتدبة**. أطروحة دكتوراه من جامعة القديس يوسف، ١٩٨٥.

ــ. **مختارات سياسية من «المنار»**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

ماركس وأنجلز. **البيان الشيوعي**. ط ٣. دمشق: دار دمشق، ١٩٦٩.

المحافظة، علي. **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩١٤**. بيروت: الأهلية للتوزيع والنشر، ١٩٧٥.

المولى، سعود. **تغرب النخب: قراءة أولية في مسألة التغريب**. بحث مقدم إلى ندوة للمعهد الإسلامي في لندن، ١٩٨٤.

يسين، السيد. **مقدمة التراث وتحديات العصر: الأصالة والمعاصرة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥.

دوريات:

ابراهيم، سعدالدين وآخرون. «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ٦، العدد ٦٢، نيسان ١٩٨٤.

أبي سمرا، مروان. «مراجعة كتاب بيار كلاستر: أبحاث في الانتروبولوجيا السياسية». **الفكر العربي**: السنة ٥، العددان ٣٥ ـ ٣٦، أيلول ـ كانون الأول ١٩٨٣.

أجهر، عبد الحكيم. «المثقف العربي وسلطة الثقافة الأوروبية». **الوحدة** (الرباط): السنة ٢، العدد ١٤، تشرين الثاني ١٩٨٥.

أفاية، نور الدين. «المجتمع العربي بين الزمن المهاجر وتحدي الحداثة: قراءة لأعمال علي أومليل.» **الوحدة** (الرباط): السنة ٣، العددان ٣١ ـ ٣٢، نيسان/ أيار ١٩٨٧.

البشري، طارق. «نحن بين الموروث والوافد.» **المستقبل العربي**: السنة ٥، العدد ٥٨، كانون الأول ١٩٨٣.

بلقزيز، عبد الإله. «في نشوء واخفاق دعوة العلمانية.» **الوحدة (الرباط)**: السنة ٣، العددان ٢٦ ـ ٢٧، تشرين الثاني/ كانون الأول ١٩٨٦.

الجابري، محمد عابد. «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي.» **المستقبل العربي**: السنة ٧، العدد ٦٩، تشرين الثاني ١٩٨٤.

الجاهل، نظير. «مأزق الدولة العربية الحديثة.» **السفير**: ١٩٧٩/٩/٢٦.

الجاهل، نظير ورفعت الضيقة. «الجماعة والشرعية في الإسلام.» **السفير**: ١٩٧٩/١١/١٤.

جعيط، هشام. «أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي.» **الفكر العربي المعاصر**: العدد ٣٧، كانون الأول ١٩٨٥.

جواد، قيس خزعل. «ملاحظات حول مسيرة الديمقراطية.» **الوحدة (الرباط)**: السنة ٢، العدد ١٨، آذار ١٩٨٦.

حاتم، صفوت. «الليبرالية العربية.» **الوحدة (الرباط)**: السنة ١، العدد ٣، كانون الأول ١٩٨٤.

حنفي، حسن. «موقفنا الحضاري.» **المستقبل العربي**: السنة ٨، العدد ٧٦، حزيران ١٩٨٥.

خلّال، مصطفى. «ثنائية التفكير في فكر خير الدين التونسي.» **الوحدة (الرباط)**: السنة ٣، العددان ٣١ ـ ٣٢، نيسان/ أيار ١٩٨٧.

الدجاني، أحمد صدقي. «الفكر الغربي والتغيير في المجتمع العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ٧، العدد ٦٩، تشرين الثاني ١٩٨٤.

ربيعو، تركي علي. «قراءة في النسق السياسي والفكري لرواد عصر النهضة.» **الوحدة (الرباط)**: السنة ٣، العددان ٣١ ـ ٣٢، نيسان ـ أيار ١٩٨٧.

زيادة، معن. «الطريق إلى الحداثة.» **الأزمنة**: العدد ٤، حزيران ١٩٨٧.

ـــ. «المعالم الأولى للمشروع النهضوي العربي في القرن التاسع عشر.» **الوحدة (الرباط)**: السنة ٣، العددان ٣١-٣٢، نيسان/أيار ١٩٨٧.

الشامي، علي. «أيديولوجية المغلوبين.» **الفكر العربي**: السنة ٧، العدد ٤، كانون الأول ١٩٨٦.

ـــ. «دراسة العصبية الحضارية في الشرق.» **الوحدة (بيروت)**: السنة ١، العددان ٢-٥، آذار وأيار، أيلول ١٩٨٠.

صاغية، حازم. «سؤال حول فكر النهضة العربية.» **الوحدة (بيروت)**: السنة ١، العدد ١، آذار ١٩٨٠.

صديقي، كليم. «التوحيد والتفسيخ..» **العرفان**: مجلد ٧٢، العدد ٧، أيلول ١٩٨٤.

صفدي، مطاع. «تنوير المنير.» **الفكر العربي المعاصر**: العدد ٣٧، كانون الأول ١٩٨٥.

ـــ. «دولة السلطة»، دولة الجماعة.» **الفكر العربي المعاصر**: العدد ٢٤، شباط ١٩٣.

الضيقة، حسن. «الإيديولوجية الماركسية.» **الغدير**: العدد ٦، أيار ١٩٨١.

ـــ. «الطهطاوي وعقيدة التحديث.» **الفكر العربي**: السنة ٧، العدد ٤٥، آذار ١٩٨٧.

ـــ. «في الفكر السياسي الماركسي.» **العرفان**: المجلد ٧٢، العدد ٢، شباط ١٩٨٤.

ـــ . «موقف توينبي من الإسلام والغرب.» **الوحدة** (بيروت): السنة ١، العدد ٣، أيار ١٩٨٠.

طرابيشي، جورج. «عصر النهضة والجرح النرجسي: نسوية قاسم أمين بين المنافحة والنقد.» **الوحدة** (الرباط): السنة ٣، العددان ٣١ ـ ٣٢، نيسان/ أيار ١٩٨٧.

ـــ . «مفهوم التقدم» **الوحدة** (الرباط): السنة ١، العدد ٢، تشرين الثاني ١٩٨٤.

عبد اللطيف، كمال. «التمدن والتقدم: عوائق الحداثة السياسية في خطاب الطهطاوي.» **الفكر العربي المعاصر**: العدد ٣٧، كانون الثاني ١٩٨٦.

عبد الله، عبد الخالق. «في قضايا التخلف والتبعية.» **المستقبل العربي**: السنة ٩، العدد ٩٤، كانون الأول ١٩٨٦.

غليون، برهان. ندوة الوحدة حول: «التقدم والتخلف.» **الوحدة** (الرباط): السنة ٢، العدد ٢٢ ـ ٢٣، تموز ١٩٨٦.

ـــ . «تحرير التاريخ.» **الفكر العربي المعاصر**: العدد ٣٧، كانون الثاني ١٩٨٦.

ـــ . ندوة حول: «تصورات جديدة في النهضة العربية.» **الوحدة** (الرباط): السنة ٣، العددان ٣١ـ٣٢، نيسان/ أيار ١٩٨٧.

ـــ . «الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي.» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ١٠٦، كانون الأول ١٩٨٧.

ـــ . «محمد عبده ومصير الفلسفة الإصلاحية.» **الوحدة** (الرباط): السنة ٢، العدد ١٣، تشرين الأول ١٩٨٥.

فرجاني، نادر. «غياب التنمية في الوطن العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ٦، العدد ٦٠، شباط ١٩٨٤.

قاسم، جميل. «قراءة في المقالة الطهطاوية: المحايثة المشروطة.» **الوحدة** (الرباط): السنة ٣، العددان ٣١ ـ ٣٢، نيسان/ أيار ١٩٨٧.

قرقوط، ذوقان. «جوانب غير معروفة في تجربة محمد علي باشا.» **الوحدة** (الرباط): السنة ٣، العددان ٣١ ـ ٣٢، نيسان/ أيار ١٩٨٧.

القش، سهيل. «المثقف والسلطة في المجتمع العربي.» **السفير**: ١٩٨٧/٨/٢٩.

كوثراني، وجيه. «الإسلام والمركزية الغربية.» **الفكر العربي**: السنة ٣، العدد ٢١، تموز ١٩٨١.

ـ . «العثمانية من السلطنة إلى الدولة القومية.» **الفكر العربي المعاصر**: العدد ٣، تموز ١٩٨٠.

كيلة، سلامة. «دراسة في اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة.» **الوحدة** (الرباط): السنة ٣، العددان ٣١ ـ ٣٢، نيسان/ أيار ١٩٨٧.

لبيب، الطاهر. «العالم والمثقف والأنتلجنس.» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، ١٠٤، تشرين الأول ١٩٨٧.

ناصر الدين، سويدان. «الأصول الواقعية للكيانات القطرية.» **الوحدة** (الرباط): السنة ١، العدد ٧، نيسان ١٩٨٥.

نصار، ناصيف. «في سبيل تحليل نقدي لفلسفة الأنوار.» **الفكر العربي المعاصر**: العدد ٣٧، كانون الأول ١٩٨٥.

نصراوي، عيسى. «سلامة موسى والمدينة الأوروبية.» **الوحدة** (بيروت): السنة ١، العدد ٥، أيلول ١٩٨٠.

وقيدي، محمد. «عقلانية العالم المعاصر: صراع القوة والعقل.» **الوحدة** (الرباط): السنة ٣، العددان ٢٦ ـ ٢٧، تشرين الثاني/ كانون الأول، ١٩٨٦.

وهبة، نخلة. «اتجاهات المفكرين العرب حول هزيمة ١٩٦٧.» **المستقبل العربي**: السنة ٩، العدد ٨٨، حزيران ١٩٨٦.

الكشاف الموضوعي

إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أولاً ـــ سلسلة إسلامية المعرفة

- إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- الوجيز في إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق عمل بعض مؤتمرات الفكر الإسلامي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. أعيد طبعه في المغرب والأردن والجزائر.
- نحو نظام نقدي عادل، للدكتور محمد عمر شابرا، ترجمه عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيق المصري، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- نحو علم الإنسان الإسلامي، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد الغني خلف الله، (دار البشير/ عمان الأردن) ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- منظمة المؤتمر الإسلامي، للدكتور عبدالله الأحسن، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز، الرياض، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
- تراثنا الفكري، للشيخ محمد الغزالي، الطبعة الثانية، (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة: مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- إصلاح الفكر الإسلامي، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثالثة، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر، أبحاث الندوة المشتركة بين مركز صالح عبدالله كامل للأبحاث والدراسات/ بجامعة الأزهر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

ثانيًا ـــ سلسلة إسلامية الثقافة

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، للدكتور يوسف القرضاوي (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

ثالثًا ـــ سلسلة قضايا الفكر الإسلامي

- حجية السنة، للشيخ عبد الغني عبد الخالق، الطبعة الثانية، دار الوفاء، القاهرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- أدب الاختلاف في الإسلام، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الخامسة، دار الوفاء، القاهرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالي أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثالثة، دار الوفاء، القاهرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، دار القارئ العربي، القاهرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

- حول تشكيل العقل المسلم، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- المسلمون والبديل الحضاري للأستاذ حيدر الغدير، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- مشكلتان وقراءة فيهما للأستاذ طارق البشري والدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثالثة، دار القارئ العربي، القاهرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، للأستاذ راشد الغنوشي، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

رابعًا ــ سلسلة المنهجية الإسلامية

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الثالثة، دار القارئ العربي، القاهرة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي،
  الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
  الجزء الثاني: منهجية العلوم الإسلامية، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
  الجزء الثالث: منهجية العلوم التربوية والنفسية، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامي، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- في المنهج الإسلامي: البحث الأصلي مع المناقشات والتعقيبات، الدكتور محمد عمارة، القاهرة، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، للدكتور عبد المجيد النجار، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، للدكتور عبد العليم عبد الرحمن خضر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل التأصيل والاستقراء، للأستاذ نصر محمد عارف، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

خامسًا ــ سلسلة أبحاث علمية

- أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلواني، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدري، الطبعة الثالثة، (منقحة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- العلم والإيمان: مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، للدكتور إبراهيم أحمد عمر، الطبعة الثانية (منقحة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- فلسفة التنمية: رؤية إسلامية، للدكتور إبراهيم أحمد عمر، الطبعة الثانية (منقحة) ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، للدكتور عبد المجيد النجار، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سادسًا ــ سلسلة المحاضرات

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سابعًا ــ سلسلة رسائل إسلامية المعرفة

- خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلواني، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، القاهرة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- الأسس الإسلامية للعلم، للدكتور محمد معين صديقي، القاهرة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ثامنًا ــ سلسلة الرسائل الجامعية

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للأستاذ أحمد الريسوني ، الطبعة الأولى، دار الأمان ــ المغرب، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، الطبعة الثانية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي ــ الرياض ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، الطبعة الثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨ــ١٩٨٧)، للأستاذ فادي إسماعيل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، الطبعة الثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢.
- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الثالثة، دار القارئ العربي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- القرآن والنظر العقلي، للأستاذة فاطمة إسماعيل، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، للدكتور راجح الكردي، دار المؤيد، الرياض، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، للدكتور عبد الرحمن الزنيدي، دار المؤيد الرياض، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- الزكاة: الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي، للدكتورة نعمت عبد اللطيف مشهور، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، للدكتور سليمان الخطيب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- الأمثال في القرآن الكريم، للدكتور محمد جابر الفياض، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

تاسعًا ــ سلسلة المعاجم والأدلة والكشافات

- الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محي الدين عطية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- الفكر التربوي الإسلامي، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري، للأستاذ محي الدين عطية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- قائمة مختارة: حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، للأستاذ محي الدين عطية، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، للدكتور نزيه حماد، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

عاشرًا ــ سلسلة تيسير التراث

- كتاب العلم، للإمام النسائي، دراسة وتحقيق الدكتور فاروق حمادة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

حادي عشر ــ سلسلة حركات الإصلاح ومناهج التغيير

- هكذا ظهر جيل صلاح الدين.. وهكذا عادت القدس، للدكتور ماجد عرسان الكيلاني، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

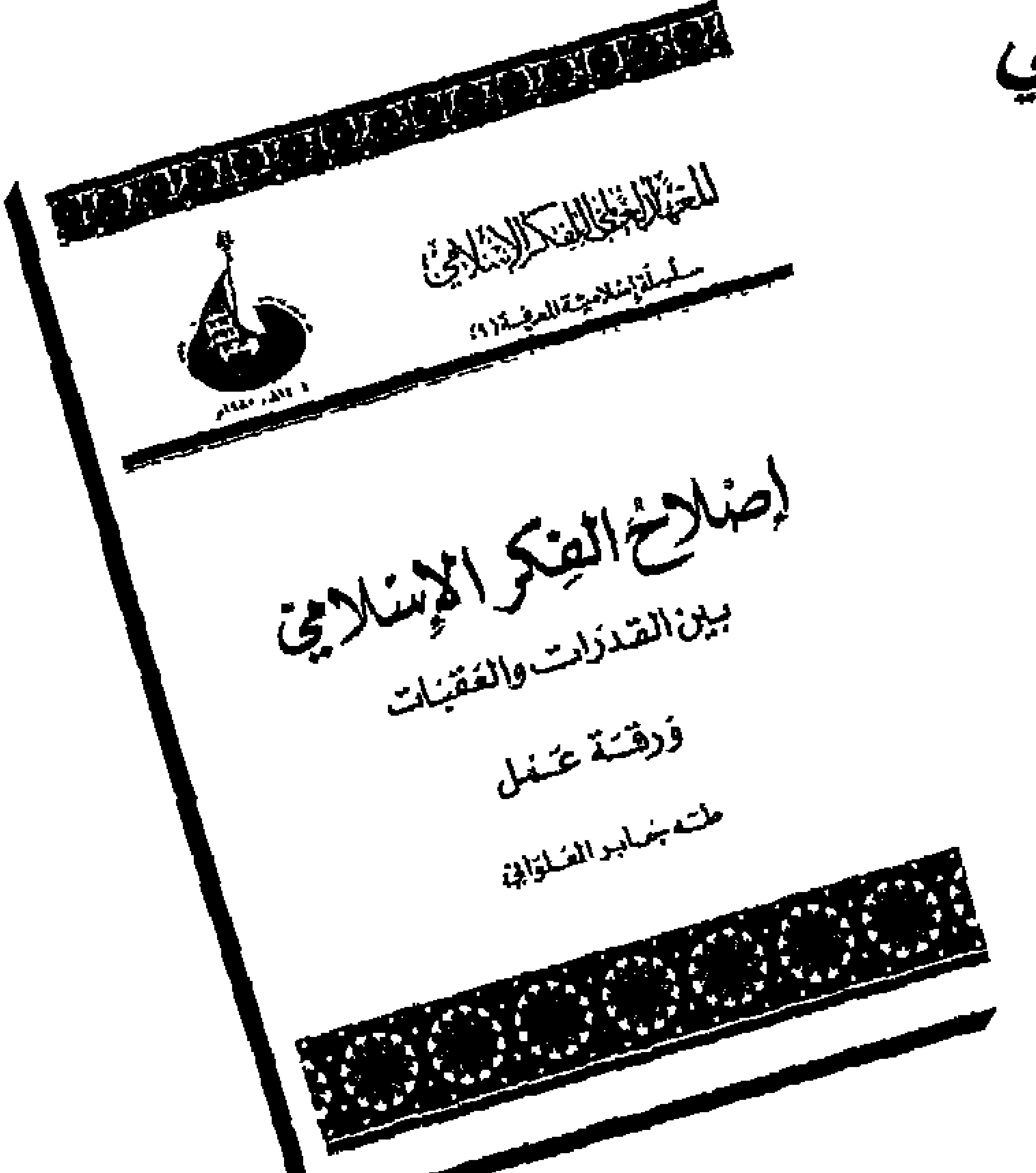
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يقدم الى قرائه الكرام

أحدث إصداراته في سلسلة إسلامية المعرفة

إصلاح الفكر الإسلامي

بين القدرات والعقبات



للدكتور

طه جابر العلواني

تقديم

الأستاذ عمر عبيد حسنة

محاولة متقدمة لتوضيح قضايا الفكر الإسلامي المعاصر وبالذات (إسلامية المعرفة) وأفكار الورقة تهم كل من له من هموم الأزمة الفكرية والثقافية للأمة نصيب..

١١٢ صفحة

سعر الكتاب: غلاف عادي (٥) دولارات

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المملكة العربية السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي ص.ب ٥٥١٩٥ الرياض ١١٥٣٤
تليفون: 1-465-0818 (966) فاكس: 1-463-3489 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص.ب. ٩٤٨٩ ـ عمان
تليفون: 639992 (6-962) فاكس: 611420 (6-962)

لبنان: المكتب العربي المتحد ص.ب. 135788 بيروت.
تليفون 807779 (1-961) تيلكس: 184-860 (1-961) فاكس: 1491-478 (212) C/O

المغرب: دار الأمان للنشر والتوزيع، 4 زنقة المامونية الرباط
تليفون: 276-723 (7-212) فاكس: 216-723 (7-212)

مصر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ٢٦ـ ب شارع الجزيرة الوسطى الزمالك ـ القاهرة
تليفون: 9520-340 (2-20) فاكس: 9520-340 (2-20)

الإمارات العربية المتحدة: مكتبة القراءة للجميع ص.ب ٣٢ (سوق الحرية المركزي الجديد)
تليفون: 901-663 (4-971) فاكس 084-690 (4-971)

في شمال أمريكا:

السعداوي/ المكتب العربي المتحد

SA'DAWI/UNITED ARAB BUREAU
P.O. Box 4059, Alexandria, VA 22303 USA. Tel: (703) 329-6333 Fax: (703) 329-8052

ـ خدمات الكتاب الإسلامي

ISLAMIC BOOK SERVICE
10900 W. Washington St. Indianapolis, IN 43231 USA
Tel: (317) 839-9248 Fax: (317) 839-2511

بريطانيا: المؤسسة الإسلامية

THE ISLAMIC FOUNDATION
Markfield Da'wha Center, Ruby Lane Markfield, Leicester LE6 ORN, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170 Fax: (44-71) 272-3214

ـ خدمات الإعلام الإسلامي

MUSLIM INFORMATION SERVICES
233 Seven Sisters Rd. London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272- 5170 Fax: (44-530) 244-946

فرنسا: مكتبة السلام

LIBRAIRE ESSALAM
135 Bd. de Ménilmontant. 75011 Paris Tel: (33-1) 43 38 19 56 Fax: (33-1) 43 57 44 31

بلجيكا: سيكومبكس

SECOMPEX. Bd. Mourice Lemonnier; 152
1000 Bruxelles Tel (32-2) 512-4473 Fax (32-2) 512-8710

هولندا: رشاد للتصدير

RACHAD EXPORT, Le Van Swinden Str. 108 11
1093 Ck Amsterdam Tel: (31-20) 693-3735 Fax (31-20) 693-8827

الهند:

GENUINE PUBLICATIONS & MEDIA (Pvt.) Ltd.
P.O Box 9725 Jamia Nager New Delhi 100025 India
Tel: (91-11) 630-989 Fax: (91-11) 684-1104

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصّصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذه الرسالة

هذه الرسالة ثبت بمجموعة الانحرافات الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تمت ممارستها من قبل النخب الاجتماعية التي تسلمت من الغرب - بعد الاستقلال - زمام أمور هذه الأمة.

وهي قائمة مأساوية بالنتائج التي نجمت عن تبني الأنموذج الغربي في التغيير وتحقيق التقدم. وكشف حساب يبين خداع مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة التي سادت بعد الاستقلال وآثارها السلبية نتيجة تطبيقها القسري وتقليدها المبتسر واستهلاكها الأديولوجي الذي لم يرافقه إصلاح حقيقي في الفكر والثقافة والنظم.

وهي حث للبحث عن البديل - وإن كانت لم تقدمه - وحفز للأمة أن ترسم معالم المشروع الحضاري، بدءًا من الفكر والمعرفة، إلى القيم والعلاقات والنظم.

ويقدم الكاتب استعراضًا لبعض النماذج التاريخية - كمحمد علي ورفاعة الطهطاوي - محللا ومحاورًا ومنبهًا، وداعيًا إلى مخاض فكري لدى مثقفي الأمة، يؤدي إلى تشكيل العقلية النقدية القادرة على الإنتاج المتميز ثم المبدع.

وقد صاغ الكاتب أفكاره في أربعة فصول، تناول الفصل الأول منها الخطاب الفكري العربي المعاصر، ونمط قراءتنا له، وكيف نقرأ المفاهيم في الفكر العربي المعاصر.

وتناول في الفصل الثاني إشكالية النهضة وأبعادها المعرفية والسياسية والاجتماعية.



وخصص الفصل الثالث للتجربة التاريخية، فتناول المجتمع والدو... الاصطدام بالغرب، ثم مقاومة المغلوبين.

واختتم في الفصل الرابع بتجربة التقدم الراهنة، وفتنة الحداثة.

إن هذه الرسالة تبشر بولادة تيار المستقبل الفكري، ذلك التيار الذي ... حقائق العصر، ويفهم دلالات التراث الإسلامي وقيمه، ويولد التراكما... والثقافية التي يحتاجها جيل الصحوة الإسلامية المعاصرة.